سلسلة إصدارات أكاديمية الحكمة العقلية | 26



عقلنة الثقافة

عمار حسين اليوسف





سلسلة إصدارات أكاديمية الحكمة العقلية (٢٦)

عقلنة الثقافة

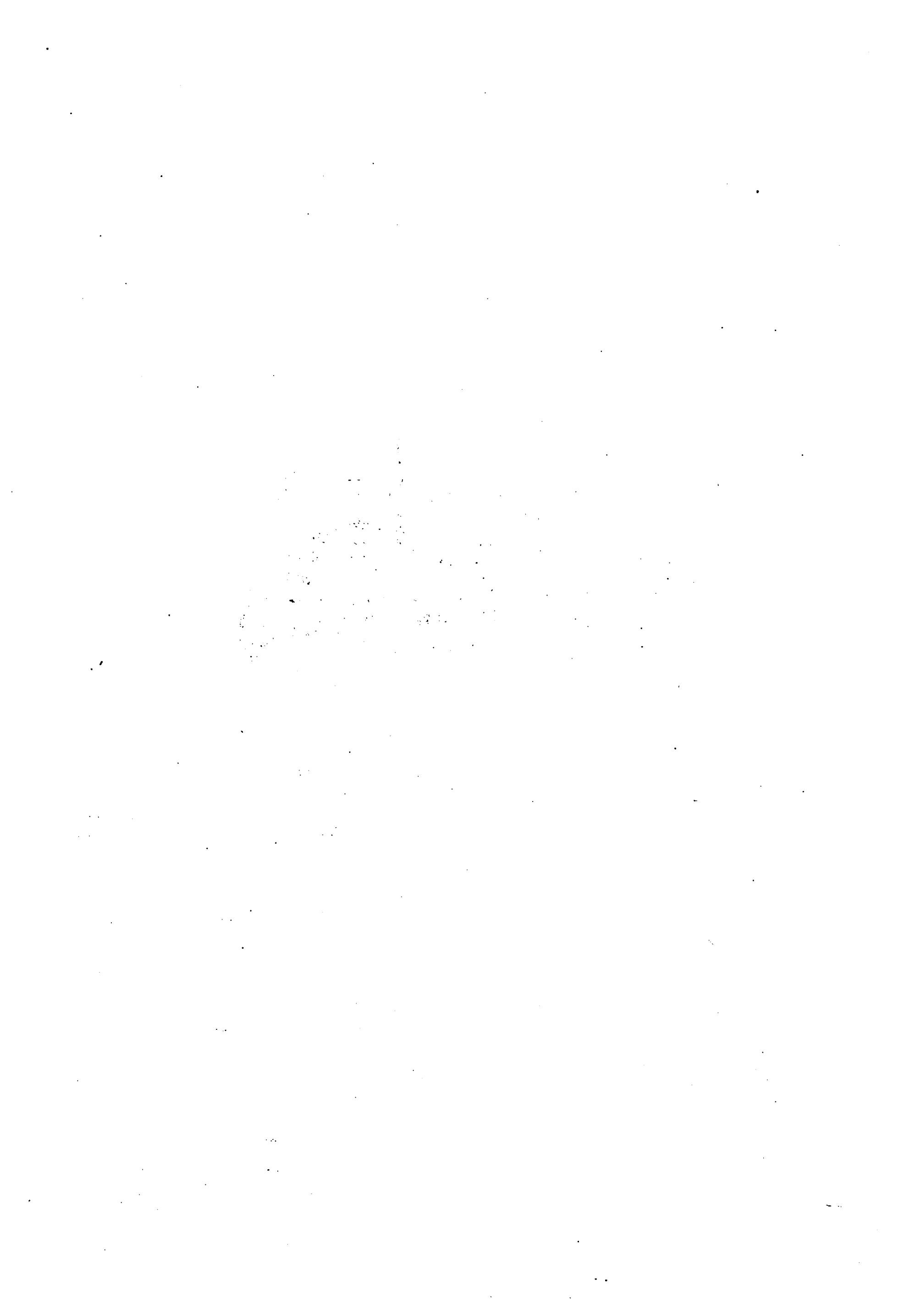
عمّار حسين اليوسف

سرشناسه : اليوسف، عمارحسين
عنوان و نام پديدآور : عقلنه‌الثقافه/ عمار حسين‌اليوسف.
مشخصات نشر: قم: محبين، ۱۳۹۴.
مشخصات ظاهرى: ۱۹۷ ص.
فروست: سلسله اصدارات اكاديميه‌الحكمه‌العقليه؛ ۲۶
شابک : ۷-۰۸۶-۱۳۱-۶۰۰-۹۷۸
وضعيت فهرست نويسى : فيپا
يادداشت : عربى.
موضوع: عقل‌گرايى (اسلام)
موضوع: فرهنگ
رده بندى كنگره: ۱۳۹۴ ۷ع۹ى/۲/BP۲۲۹
رده بندى ديويى: ۲۹۷/۴۸۱۲
شماره كتابشناسى ملى : ۳۹۱۵۱۶۹

دار المحبين((للطباعة و النشر))
هاتف : ۳۷۷۲۲۶۰۱ ۲۵ ۹۸+ نقال:۰۸۳۵ ۱۵۲ ۹۱۲ ۹۸+

- عقلنة الثقافة
- عمار حسين اليوسف
- ناشر : دار المحبين((للطباعة و النشر))
- العدد: ۱۰۰۰
- المطبعة : وفا
- الطبعة : الاولى
- تاريخ الطبع : ١٤٣٦ هـ - ٢٠١٥م
- الزينكغراف : مدين ٣٧٧٢٢٦٠١-٠٢٥
- رقم الايداع الدولي : ٧-٠٨٦-١٣١-٦٠٠-٩٧٨


بسم الله الرحمن الرحیم



مقدِّمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين.

هي الثقافة تحمل كل المفردات التي تُسيِّر حياتنا الاجتماعية وتُدير عجلتها، وتتوغل في ثناياها ومنعطفاتها، وتختلط بكل دقائقها وعناصرها. إنها تحيط بجميع أجزاء جسم كل جماعة إنسانية، وتمتزج بهوائها ومائها اللذين يغذيان كل فرد فرد منها، لأجل ذلك لم يكن فضولاً بل ولا حتى نفلاً الخوض فيها، إنها فيما نعتقد أهم استحقاق تعيشه البشرية اليوم برمتها، لا سيما أتباع المنهج الإلهي الحق بصفة عامة، وقادته ورموزه ـ نخبه وطلبة علومه ـ بصفة خاصة.

فلا ينبغي يا قارئ هذه الصفحات أن يخطر ببالك أمر اجتماعي آخر غير الثقافة ـ حسنا كان أم قبيحا ـ إلا والثقافة تحكم سريانه في عروق المجتمع، وتوفر له أسباب الحياة والديمومة، وتمدُّه بمقوِّمات البقاء فيه. فابن أيِّ منهج فكري كنت، وابن أيِّ دين أو مذهب أو مدرسة أو قراءة أو مشروع، فإن ترويج منحاك الذي تتبناه لا محالة رهن بمدى اتقان مشروعك الثقافي، وإلمامك بكل تفاصيله وجزئياته، لا مجرد الدراية بماهية الثقافة ومفهومها، والتنظير لها أو التحليل ـ مع ما لذلك من أهمية ـ ثم الاكتفاء في سبيل شحذ الهمم ببعض

الكلمات الأدبية، القابضة للنفس تارة الباسطة لها أخرى للنهوض بالمشروع الثقافي للأمة، فإن مفردات الشحذ هذه المنثورة في هذا الكتاب أو ذاك، قد لا تهز ضمير قارئها الذي عزَّ وجوده في هذه الأيام، وإن اتفق وأنَّبت ضميره أو حرَّكت وجدانه فسيخبو أثرها بُعَيد حين.

هذا إن كان هناك من أتقن فهم الثقافة والتنظير لها وألحَّ على أهميتها كمالك ابن نبي، فلا نشك في أهمية ما قام به من تحليلٍ لمفهومها، بل وتشخيصٍ لداء الأمة الكامن فيها، إذ إن العلاج لا ريب متوقف على معرفة الداء. وأنا حيث أعترف أنه قد وضع إصبعه عليه[1]، إلا أن تشخيصه مرض الأمة في ثقافتها لوحده لا يكفي، فهو وإن كان ضرورياً في العلاج، ولكن مجرد معرفة المرض لا تعني علاج المريض. على أني لا أنكر هنا محاولته تشخيص العلاج، إلا أنني أدعي أنه لم يستطع بثلاثيِّه[2] إلى ذلك سبيلا.

(١) خلافاً لمن ذكر هو من مصلحين كلٌّ وصف وضع الأمة تبعاً لرأيه أو مزاجه أو مهنته، «فرأى رجل سياسي كجمال الدين الأفغاني أن المشكلة سياسية تحل بوسائل سياسية، بينما قد رأى رجل دين كالشيخ محمد عبده أن المشكلة لا تحل إلا بإصلاح العقيدة والوعظ.. إلخ.. على حين أن كل هذا التشخيص لا يتناول في الحقيقة المرض بل يتحدث عن أعراضه»، من «شروط النهضة» لمالك بن نبي / ص٤٥.

(٢) هي الإنسان والتراب والزمن، المركب الذي ادعى ابن نبي لزوم توفره لتحقق النهضة مع اعترافه بمشكلة الثقافة وتشخيصه داء الأمة فيها، فهو في الواقع كان يحوم في ثلاثيِّه هذا حول الثقافة، وحيث كانت الثقافة غذاء أول عناصر المركب وهو الإنسان، لم يكن في تركبه مع التراب والزمن معنى، بل إن ما أورده في الحديث عنهما، هو مما ينبغي أن يتحوَّل إلى ثقافة تغذي الإنسان المسلم لينهض، شأنهما شأن الكثير من المفردات الأخرى التي ينبغي أن تتحول إلى ثقافة تغذي الإنسان من خلال مجتمعه، فالثقافة كما سيأتي في التعليق على ما جاء به هي شرط النهضة، وهي في ذات الوقت سبب الانحطاط.

وكيف كان فلا نجد بُدّاً من التأكيد على أن الثقافة هي أهم استحقاق ينبغي لكل رسالي أن يشغل يومياته، ويكون على رأس أولوياته، فعلى نبضها تعيش الأمم والمجتمعات ـ وبتبعها الأفراد ـ الرؤى الكونية، والمنظومات القيمية والأخلاقية، والمشاريع السلوكية في كافة الميادين.

ولا غرو فيما ندعي لهذا الموضوع من أهمية ولا عجب بعد أن غيَّرت دولٌ ـ شوَّهت الهزيمةُ كرامةَ زيِّها العسكري ـ أزياءها العسكرية بأزياء دول منتصرة[1]، اقتباساً منها لزيِّ النصر الذي قد يضفي على مرتديه ثقافةً مغايرة لتلك التي خلَّفتها الهزيمة في الزيِّ المهزوم ثقافةَ ذلٍّ وهوان، ولا يقف الأمر عند هذا الحد[2]، فلعلنا لا نحتاج لنعرف أهمية ما نحن بصدده إلى أكثر من العلم بأنْ وصل الأمر في كي وعي الآخرين وغزو ثقافاتهم وسحقها إلى تغيير بعض معالم البدن كما فعل اليابانيون، فبعد أجيال من الحديث عن الشنتو والبوذية واحتفال الشاي والكيمونو والكابوكي والنوه والهايكو وغيرها من مفردات الثقافة اليابانية، وبعد سنين طويلة من تمسك اليابانيين بأهداب الخصوصية، اكتسحت الحضارة الأمريكية الأجيال الجديدة في اليابان، فلبسوا التيشرت، وشربوا الكوكاكولا، وأكلوا الهامبورجر، ورقصوا الديسكو، وأجروا عمليات جراحية لعيونهم كيلا تكون ضيقة كعيون الآسيويين[3].

---

(١) «شروط النهضة» لمالك بن نبي / ص١٣٤.

(٢) أن تقتفي دول أثر دول أخرى في الزيِّ العسكري لجيوشها؛ فإننا نشاهد حال أبناء عالمنا الإسلامي من زيِّ الفنانيين والرياضيين وغيرهم ممن يُصنع لنا من رموز، فضلاً عن حالهم في التقليد الأعمى لأولئك في نماذج وتصاميم قصات الشعر والوشوم التي قد تستوعب برسومات ما أنزل الله بها من سلطان تمام أجسادهم، إلى غيرها من خصوصيات ابتلعت ألباب شبابنا المسلم.

(٣) «الإسلام والغرب الأمريكي بين حتمية الصدام وإمكانية الحوار / نظرية في دوافع الصدام

وهل أوضح في أهمية ميدان الثقافة من اعتراف هنتنجتون في أن «المشكلة المهمة بالنسبة للغرب ليست الأصولية الإسلامية بل الإسلام، فهو حضارة مختلفة، شعبها مقتنع بتفوق ثقافته، وهاجسه ضآلة قوته»، وكذا يرى في المقابل أن «المشكلة المهمة بالنسبة للإسلام ليست المخابرات المركزية الأمريكية ولا وزارة الدفاع، المشكلة هي أن الغرب حضارة مختلفة، شعبها مقتنع بعالمية ثقافته، ويعتقد أن قوته المتفوقة إذا كانت متطورة فإنها تفرض عليه التزاماً بنشر هذه الثقافة في العالم»[١].

فلا أبالغ في القول: إن موضوع كتابنا هذا يفوق في وقتنا الراهن أهمية غيره من الموضوعات ذات الصلة بالإنسان فرداً وجماعة، والعلم إذ دعونا في وقت سابق إلى عقلنته لا يفوق الثقافة أهميةً، ويتخطاها ضرورةً في الخضوع لإشراف العقل وحكومته، بل إن ما نحن فيه أكثر تعقيداً وأعسر طريقاً وأحزن مسلكاً من العلم، كيف والثقافة كما ألمحنا وسنبين لاحقاً هي روح أيِّ أمة؛ كبرت لتشمل بلداناً ـ جمعها شرق الدنيا أو غربها أم لم تجمعها بقعة جغرافية واحدة ـ أم صغرت في أسرة قوامها لا يعدو فردين.

وهنا لن تكفي صرخة واحدة من طالب للعلم كتلك التي أطلقتها في "عقلنة العلوم"، إذ لن تجد صرختي هذه صدىً لها ما لم نُحدِث في واقعنا قيامةً ثقافيةً تصبغ محيطنا الاجتماعي بمنحانا الذي نتبناه، فتحكيم العقل بتبنِّي ثلاثية ـ المعرفة والمنطق والفلسفة الإلهية ـ في بداية المناهج التعليمية والدراسية[٢]، واتخاذ كافة المحافل العلمية لما وصلنا إليه من نتائج في نهاية الباب الثالث من

واحتمالات المستقبل» لمحمد إبراهيم مبروك / ص٥٧.

(١) «صدام الحضارات» لصمويل هنتنجتون / ص٣٥٢.

(٢) راجع كتابنا «عقلنة العلوم» / ص١٠٩.

عقلنتنا للعلوم معياراً لها، وأساساً تنطلق منه في حركتها العلمية والتعليمية[1]، لا ريب يحتاج إلى بيئة عاقلة، وجوٍّ من الحكمة يسود فضاءها.

على أنّي ينبغي أن أنبّه هنا إلى تبادل العطاء بين الثقافة والعلم، فالعلم كما يحتاج إلى ثقافةٍ عاقلةٍ تحول دون التخبط فيه والعشوائية، فضلاً عن الحيلولة دون انحراف مسار سالكيه، كذا العلم إذ ينال شرف الخضوع لحكومة العقل ـ لا المتفلّت منها ـ يقف حائلاً دون الإختراق الثقافي لروّاده، ولكنه عطاء محدود إذا ما قيس بعطاء الثقافة، بل ربما قارب العدم فيما نعيشه اليوم من تيه في محافل العلم الأكاديمية، فنحن في هذه المحافل أمام ثقافة أخرى غير عاقلة توجّه حيث تشاء طالب القوت والسمعة ـ لا العلم ـ فيها، هي ثقافة «المتعالم» على حد تعبير ابن نبي[2]. فأمريكا وهي ـ أو من يقف خلفها من صهيونية أو ماسونية أو غيرها من المرادفات ـ من دأب من خلال منظماتٍ كاليونسكو وغيرها إلى مسخ العلم وسلبه جوهره، وإخراجه في نهاية المطاف في صورة هذه الطبقة المتعالمة، من حقها أن تنزعج وتضطرب من فقدان هذه الطبقة قيمتها في عالمنا الإسلامي، فضلاً عن سقوط هياكلها الجاثمة على صدور أبنائه، ولا سيما بعد ثورة الإمام روح الله الموسوي الخميني قدس سره على حد ما صرّح به أحد مديري المخابرات الأمريكية، إذ قال في ندوة عُنيت بدراسة الإسلام في جامعة هارفارد: «لقد انزعجت أمريكا كثيراً وبخاصة بعد الثورة في إيران، لأن الهياكل القائمة على العالم الإسلامي قد أصبحت عرضة للتيارات الإسلامية، وأن الطبقات المتغرّبة والطبقات الوسطى المتعلمة بدأت تفقد قيمتها في معظم العالم الإسلامي، ولا نعرف ماذا نفعل بهذا الخصوص»[3].

---

(١) المصدر السابق / ص٢٢٤.

(٢) «شروط النهضة» لمالك بن نبي / ص٩٠.

(٣) «الإسلام والغرب الأمريكي بين حتمية الصدام وإمكانية الحوار / نظرية في دوافع الصدام

ثم كيف لصرخة يتيمة في معترك الثقافة أن تُحدِث شيئاً والإمام الخامنئي قائد الثورة الإسلامية في إيران (دام ظلّه) ـ فضلا عن غيره من قادة ومفكري ونخب الثورة، وغيرهم من رموز الأمم الأخرى ـ ما برح يدق ناقوس الخطر ويرفع الصوت عالياً، منبِّهاً مع كل فرصة متاحة إلى خطورة المشكلة الثقافية، وموجِّهاً بإرشاداته وخطاباته الطاقات والكوادر المعنيَّة لإحداث رديف ثقافي، لا يقل ثوريَّة عن الثورة نفسها[١].

ولعلي لا أكون غريباً إذ أنصح بلدان أمتنا الإسلامية بتأسيس جيش أو حرس ثقافي، على غرار أي جيش أو حرس جمهوري أو ثوري عسكري، يحمي حدودها الثقافية من غزو أعدائها[٢]. فالحدود الجغرافية لا قيمة لها إن نفذ عدونا واخترق حدودنا الثقافية كما هو معلوم لكل مهتم بهذا الشأن، ووزارة هامشية في هذا البلد الإسلامي أو ذاك، لن تدرأ عنه عواصف الثقافات الغريبة، هذا إن لم تنصع تلك الوزارات لها، وتتبنَّ مفاهيمها ومعاييرها الثقافية، بل وبرامجها تقليداً وتبعيةً، مع ما فيها من سموم تحرق أخضرنا ويابسنا، كما هو حاصل مع الأسف في أغلب البلدان الإسلامية.

لا بل لا ينبغي الاكتفاء هاهنا بالنزعة الدفاعية، فإن كنا في ميدان السياسة

واحتمالات المستقبل» لمحمد إبراهيم مبروك / ص٥٧.

(١) الجدير بالذكر هنا أن هذا العام في الجمهورية الإسلامية في إيران هو عام «الثقافة والاقتصاد»، والقائد هو من رسَّخ هذا الرسم في تسمية السنة الشمسية الهجرية بما يتناغم والاستحقاقات التي تعيشها الثورة والجمهورية، مستبدلاً به رسماً كان سائداً قبل وأوائل الثورة في تسمية السنة وفقاً لما يراه المنجمون.

(٢) ليس في دعوتنا هذه أي مبالغة أو وهم، فسيأتي في الأبحاث اللاحقة عند عرضنا أدوات الثقافة تفصيل وحدات هذا الجيش.

والإدارة ندأب على صون وجودنا السياسي الجغرافي، ونصبو إلى تحقيق حضور سياسي لنا خارج حدودنا الجغرافية، فإننا في ميدان الثقافة لا بد أن نقتحم حدود الآخر الثقافية مهما أمكن، ونزرع المتاح من بذور ثقافتنا وأصولها في كل ساح وميدان تسنى لنا الوصول إليه، فالضرورات تُقدَّر بقدرها، وما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه، والآخر على أية حال إنسان، يجمعنا معه الكثير من القواسم الفطرية المشتركة.

هذا ونصيحتي بتأسيس جيش أو حرس ثقافي ليس فقط لأهمية الحدود الثقافية، وما في هتكها من تبعات وويلات، بل لأن أعباء المشروع الثقافي الإلهي على وجه الخصوص تنوء بحملها الجبال، ولا سيما في عصرنا هذا الذي لا يحتاج فيه عدونا لحقن بدننا الثقافي بمفاهيمه القاتلة إلى أيِّ عناء ومشقة، فقد تغلغلت وسائل الحقن وأدواته وانتشرت في كل زاوية ومكان، وباتت الفريسة هي التي تسير بقدميها لتقف أمام بندقية الصياد.

نعم إن الأخذ بزمام المشروع الإلهي والتقدم به والوصول إلى نتائجه المرجوَّة يحتاج إلى جهود جحافل ثقافيةٍ راسخةٍ في الإيمان، فتحقيق المراد من المشروع الثقافي الإلهي بحق صنعٌ للمعجزات الاجتماعية كما ارتأى ابن نبي وصف التغيير الثقافي؛ تغيير العوائد والأفكار والاتجاهات والأشياء على حد تعبيره[1]. ولا تغفل هنا عن نعتنا تلك الجحافل بـ «الراسخة في الإيمان»، فالكم البشري وإن رافقه العدة والعتاد لا يكفي، بل للكيف القول الفصل، وأنا وإن كنت لا أتفق مع العلّامة الطباطبائي رحمه الله في نفي الفرق في ذلك بين أصحاب المآرب الرحمانية وأصحاب المآرب الشيطانية، وذلك لما سيأتي في تشريح عملية التثقيف من أنس

(١) «شروط النهضة» لمالك بن نبي / ص٣٦.

الإنسان أكثر بقواه الوهمية والخيالية والحسية، وميله إلى قوتي النفس الشهوية والغضبية وانشداده لهما، إلا أن السنن الاجتماعية حقاً إنما تحتاج «في ظهورها ورسوخها في المجتمع إلى عزائم قاطعة وهمم عالية من نفوس قوية، لا يأخذها في سبيل البلوغ إلى مآربها عيٌّ ولا نصب، ولا تُذعن بأن الدهر قد لا يسمح بالمراد، والمسعى قد يخيب، ولا فرق في ذلك بين الغايات والمآرب الرحمانية والشيطانية»[١].

هذا ما تحتاجه إذاً السنن الاجتماعية الإلهية في ظهورها ورسوخها، فكيف بنا ونحن في ذات الوقت أمام مهمة لا تقل تعقيداً عن هذه، إذ إن اجتثاث السنن الاجتماعية الشيطانية المتجذِّرة في كياننا يجعل المهمة أكثر صعوبةً وعناءً، فشتان بين مجتمع فطري ومجتمع متثاقف بتلك السنن، كما شتان بين الأُمِّي الجاهل و «المتعالم»، «فإذا كنا ندرك بسهولة كيف نداوي المريض الأول، فإن مداواتنا للمريض الثاني لا سبيل إليها. لأن عقل هذا المريض لم يتقن العلم ليصيّره ضميراً فعالاً، بل ليجعله آلة للعيش، وسُلَّماً يصعد به إلى منصة البرلمان»[٢].

وكيف كان فالحديث عن مبررات أولوية مسألة الثقافة وخطورة ميدانها مع ضرورة الخوض فيه ليس من شأن هذه المقدمة، لكن بعض الإشارات لا غنى عنها هنا، وإن كنا سنورد لذلك في طي أبحاث هذه الرسالة الكثير من المنبِّهات. والمهم أننا سننحو في رسالتنا هذه منحى مغايراً للمنحى السائد لدى من اهتم بهذا الشأن، فلن نكتفي بالتباكي على الحال المأساوي للكثير من مفردات أمتنا الثقافية، مع بعض النصائح التي لا نجد لها في واقعنا المعاش وقعاً. كما لن نقتصر في البحث التصوري المفهومي من هذه الدراسة على تحليل مفهوم الثقافة فقط، بل سنعرض

---

(١) «الميزان في تفسير القرآن» للعلَّامة السيد محمد حسين الطباطبائي / ج٤ / ص١٣٢ ـ ١٣٣.

(٢) «شروط النهضة» لمالك بن نبي / ص٩١.

العديد من الأبحاث الأخرى، كتلك الألفاظ التي لها نحو مشاركة في المعنى مع هذا المفهوم، أو تلك التي تربطها به علاقة ما، ثم لن نقف على تحليل مفهومها دون أن نضع الحل الناجع لمشكلتها، بل سندعي ـ كما فعلنا ذلك في "عقلنة العلوم"[١] ـ نفض غبار السنين الطوال عن نواة حلِّها الناجع الموجودة في بطون كتب الحكماء، ولا نقصد بذلك سبق الحكماء للتنظير لها مستقلاً بالشكل الذي سنقوم به في هذه الرسالة، وإنما سنستفيد من بعض أبحاثهم في هذا الفرع من فروع الحكمة أو ذاك، لنقتنص نواة الحل منها لا الحل بتمامه، هذا ما أردناه من «نواة الحل»، وأما مرادنا من «الحل الناجع» فهو الحل الذي لا يقف عند حدود التنظير دون أن يكون عملانياً قابلاً للتطبيق.

فإلى كل حامل همٍّ كل رسالي؛ لم يمتهن حرفة الأنبياء عليهم السلام ـ كما المتعالم ـ آلةً للعيش أو سلَّماً يصعد به منصة البرلمان على حساب المستضعفين الفقراء[٢]،

(١) راجع كتابنا «عقلنة العلوم» / ص٧.

(٢) وهو ما نراه عياناً من أولئك السذج؛ بعض من يُطلق عليهم «رجال دين» هذه الأيام، عنوناً لحرفة الأنبياء عليهم السلام المقدَّسة، مرتدين ما يُنسبُ إليهم من زيٍّ، مطلقين على هيئتهم اللحى، ومتشدقين بنصائحهم ووصاياهم، إلا أنك تجدهم في ذات الوقت مصداقاً واضحاً لقوله تعالى في الآيتين الثانية والثالثة من سورة الصف: ﴿**يا أيها الذين آمنوا لِم تقولون ما لا تفعلون * كَبُرَ مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون**﴾، قد أسسوا لأنفسهم إماراتٍ وممالك في صورة مسجد أو مجمع إسلامي، وجثموا من خلاله على صدور المستضعفين، وتقاسموا في البلد الواحد مناطقه مقاطعاتٍ لهم، لا يُزاود كلٌّ منهم على الآخر أو يتدخل في مقاطعته الخاصة به، وإنما ينصحك أيها المخلص الرسالي أن تتعاون مع إقطاعي منطقتك، ولا تخرج عن مشورته ونُصحه، هو ذاته الذي كان يشكو لك الإقطاعية الدينية في أول عهده بحرفة الأنبياء عليهم السلام، يسدي عليك اليوم بهذه النصيحة بعد أن دخل نقابة الإقطاعيين وصار جزءاً

إلى كل خادمٍ للدين الحق، ومذهبه الحق، وقراءته الأقرب إلى الواقع[1]، أقدم هذه

منهم، له مقاطعته الخاصة به التي لا ينبغي أن يزاحمه عليها أحد، وما إن تحصل المزاحمة من بعض الشباب الرسالي المخلص ـ الذي يحتاط ما أمكن من فورة هذا الإقطاعي؛ المخصوص بالدعم المالي، والمتفلِّت في ردة الفعل من ضوابط الشرع إذا ما استشعر الخطر على مقاطعته ـ حتى تجد هذا الشباب يواجه تحدياتٍ وعقباتٍ وعِصيّاً، وضعتها وتضعها في عجلته الإقطاعية الدينية هذه، فالمساحة الصغيرة من المشروع الثقافي الإلهي البعيدة عن توجه الإقطاعي، التي أراد أن يملئها في مكانٍ ما بعض راسخي الإيمان من شباننا، ضاقت صدور الإقطاعية الدينية بها ذرعاً.

ولكنك تجد هذه الإقطاعية مع ذلك تقتصر في ردة الفعل على تشويه صورة هؤلاء الشبان في أوساط المقاطعة، دون أن تهتك ضوابط أخطر للشرع تصل إلى حدِّ الاستعانة بالظالم عليهم، فما لم يتخطوا الخطوط الحمر في مواجهتها، ما لم يخوضوا في كافة المساحات والميادين الأخرى للمشروع الثقافي الإلهي، التي احتكرتها الإقطاعية الدينية لنفسها أو لمن يمت لها بصلة ـ مع إهمالها لها وعدم قيامها بالحد الأدنى من وظيفتها تجاهها، فضلاً عن عدم الإبداع والإبتكار فيها ـ، ما لم يحصل ذلك لن تُستفزَّ لردة الفعل الأكبر والأخطر.

ولكن حذارِ من هذا الشباب المخلص الذي أثبت إبداعه فيما أتيح له من فرصة، قاطعاً به الطريق أمام عمليات تشويه الصورة، فما إن يرى فرصة الإمساك بزمام المشروع الثقافي الإلهي متاحة، حتى يُبعد عن طريقه الإقطاعية الدينية بكل هدوء وطمأنينة، مع ما تتقوى به هذه الإقطاعية من مال وعائلة وغيرهما.

(١) مشروع الخدمة هذا تلخِّصه هذه الكلمات للإمام الراحل الخميني قدس سره، التي أوصى بها ابنه المرحوم السيد أحمد رحمه الله: «ولدي... ما دمنا عاجزين عن شكره وشكر نعمائه التي لا نهاية لها، فما أفضل لنا من أن لا نغفل عن خدمة عباده، فخدمتهم خدمة لله تعالى فالجميع منه. علينا أن لا نرى أنفسنا ـ أبداً ـ دائنين لخلق الله عندما نخدمهم، بل هم الذين يمنُّون علينا حقّاً لكونهم وسيلة لخدمة الله جلَّ وعلا. ولا تسعى لكسب السمعة والمحبوبية من خلال هذه الخدمة، فهذه بحد ذاتها أحبولة من حبائل الشيطان الذي يوقعنا بها.

الدراسة التي جالت فكرتها في خاطري منذ سنوات، دون أن أجد في سنيِّها الأولى ما يشفي غليلها ويروي ظمأ الغموض الذي يكتنف علاجها. وها قد قرعتُ بعض أبواب الحكمة وفروعها دون أن ألج أعماقها وأدرك كنهها بتمامه، أجد في هذا البعض ـ كما ادعيت للتو ـ نواة الحل الناجع لها، راجياً من العليِّ القدير التوفيق والتسديد في تتميمه وهيكلته وتأصيله، ليكون هذا الكتاب إذ ذاك أوَّل منهج يمكن تبنِّيه في موضوع الثقافة، فضلاً عن كونه معياراً وأساساً، ندعو جميع المحافل الثقافية من هيئات ومؤسسات ومراكز إلى اتخاذه وتبنِّيه في حركتها التثقيفية ومفرداتها الثقافية[1]، وسيكون مشتملاً كما "عقلنة العلوم" على أبواب ثلاثة يسبقها تمهيد ويلحقها خاتمة.

وفي الختام يبقى الشكر موصولاً لشيخي الأستاذ الدكتور أيمن المصري، فالمعوَّل في اقتناصي الحل بشكل أساسي على أبحاث النفس الفلسفية، وهو مما تتلمذته من كتاب شفاء الرئيس ابن سينا على يديه، إذ كان أحد فروع الحكمة الذي أريد توظيفه هنا في حل مشكلة الثقافة، كما وظَّفت غيره من فروع للحكمة في حل مشكلة العلوم.

عمَّار حسين اليوسف

قم المقدَّسة

وإختر في خدمة عباد الله ما هو الأكثر نفعاً لهم لا لك ولا لأصدقائك، فمثل هذا الاختيار هو علامة الإخلاص لله جلَّ وعلا».

(١) سيأتي في الأبحاث اللاحقة المائز بين مفردات الثقافة وعملية التثقيف أو تكوين الثقافة.

تمهيد

عندما نقرأ عن الثقافة، أو نتابع ندوة حولها أو مؤتمراً معنيَّاً بها هنا أو هناك من بقاع عالمنا الإسلامي وغيرها من بقاع العوالم الأخرى، فإننا سنواجه كمَّاً هائلاً من ألفاظٍ ذات صلةٍ بها، كالحديث مثلاً عن الهوية والحضارة مما قد يرادف مفهوم لفظ الثقافة أو يشاركه بنحو ما في المعنى، وكذا المعتقد والقيم والأعراف والتقاليد وغيرها مما يُذكر في تحديد مفهومها، إلى الحداثة والاستشراق والعولمة والغربنة والأمركة من ثقافات ومشاريع ثقافية، ثم في الغالب سيقرع سمعنا أيضاً كلمات كالاستعمار والاستكبار، والماسونية والصهيونية واليهودية والمسيحية أو الصليبية، وكذا البرجماتية ممن يقف خلف تلك المشاريع.

فاللازم علينا والحال هذه أن نبيِّن معاني جميع هذه الألفاظ، ابتداءاً من الثقافة التي نريد عقلنتها في هذا الكتاب، وصولاً منها إلى أبعد ما يتقاطع مع الثقافة في المعنى، وسنوضح بتبع ذلك أنحاء العلاقة التي تربطها بها. ثم لا بد من تسليط الضوء على المراد من عقلنة الثقافة؟، فهل العقلنة هنا هي ذاتها التي أردناها للعلوم؟، مع كون العلم والثقافة من مقولتين مختلفتين كما سيظهر لاحقاً، أم أنها ستختلف باختلافهما؟

وكيف كان فإن لمفهوم الثقافة دور أساسي في فهم مشروع الحل أو العلاج الذي نراه في العقلنة، ولكن ما إن تعددت تعاريفه وتشعَّبت، واشتمل بعضها على

بعض هذه الألفاظ، في حال استبعد هذا البعض بعضها الآخر، وتشعَّبت كذلك أوجه العلاقة بين الثقافة وبين بعضٍ ثالث منها، حتى بات من الضروري إفراد البحث حول المفهوم في باب مستقل، فأنا وإن لم أكن ممن يحبِّذ الإطناب في مثل هذه الأبحاث، ويقتصر على ذكر المراد بصورة مباشرة ليُبنى عليه من قبل القارئ ولا يتشتت ذهنه، إلا أن مفهوماً مهماً كالثقافة يستحق التأصيل بوضع كل المحدِّدات التي يقوم عليها هذا المفهوم، فضلاً عما في بيان ما يحيط به من تلك الألفاظ ونحو العلاقة بينها من حاجة للمهتم بهذا الشأن، مع عدم التعرض له فيما توفر بين أيدينا من كتب عُنيت بالثقافة. والحاصل أننا سنقتصر في هذا التمهيد على المراد من العقلنة في "عقلنة الثقافة"، دون الخوض في مفهوم الثقافة، مرجئين ذلك إلى الباب الأول المشتمل على فصلين، يُعنى أحدهما بتحليل مفهوم الثقافة وتحديده بشكل واضح، ويُعنى الفصل الثاني ببحث المفاهيم التي يربطها به نحو علاقة لفهم تلك العلاقة.

ثم إن العقلنة وهي مشروع الحل أو العلاج، لمَّا توقف على فهم مفهوم الثقافة ـ إذ كان داء الأمة فيها والعلاج متوقف على معرفة الداء ـ لم يكن بإمكاننا بيان المراد منه بصورة تفصيلية ما لم يتضح المفهوم، لذلك سنكتفي كما فعلنا في عقلنتنا للعلوم ببيان إجمالي لها في هذا التمهيد، ثم يأتي في الأبحاث التي تلي الباب الأول تفصيل هذا المجمل وتوضيحه.

فالمراد من العقلنة هو ما نقلناه في "عقلنة العلوم"[1] عن الدكتور **أحمد مختار عمر** من أنَّها مصدر للفعل «عَقْلَنَ» حيث قال: «عَقْلَنَ يُعقلن عقلنة، فهو مُعقلِن، والمفعول مُعقلَن. عَقْلَنَ معتقداتٍ: جعلها مقبولة مطابقة للعَقْل»[2].

---

(١) راجع كتابنا «عقلنة العلوم» / ص١٣.

(٢) «معجم اللغة العربيَّة المعاصرة» للدكتور أحمد مختار عمر / ص١٥٣١.

وقد أوردنا هناك حاصل المعاني الرائجة الاستعمال للعقل، وما هو المعنى الذي نريد جعل العلم ـ وهنا الثقافة ـ مقبولاً مطابقاً له، فكان للعقل إطلاقات متعدّدة: العقل الفلسفي، والعقل العرفي، والعقل التراثي، والعقل المعرفي، وقد ذكرنا المراد من كل واحد منها، إلا أن الجدير بالذكر هنا أنه وإن كان العقل المعرفي ـ كما في "عقلنة العلوم" ـ هو ما نريده من هذه الإطلاقات، والذي منه كان مصدر العقلنة في "عقلنة الثقافة" على بيانٍ يأتي في الأسطر اللاحقة، ولكن الإطلاقين الثاني والثالث غير بعيدين عن موضوع كتابنا هذا، **فالعقل العرفي** الذي يحكم على طبق المتبنَّيات والإرتكازات العرفيَّة الخاصة بالبيئة المعاشة، **والعقل التراثي** المقصود به «التراث»، الذي يعكس تقاليد قومٍ ما أو أمَّة وطريقة تفكيرهم، بل يعكس أحياناً آداباً وعادات مشتركة لشرق الدنيا أو غربها، إذ يقولون «العقل الشرقي» أو «العقل الغربي»، هما من جملة المعاني التي تشارك الثقافة بوجه ما.

وكيف كان فإنَّ ما نريده نحن من معنىً كان منه مصدر العقلنة هو **العقل المعرفي**، وهو: «قوَّة النفس البشريَّة المدرِكة للكليَّات بذاتها، وللجزئيَّات بمعونة آلاتها»، وعملية إدراك هذه القوَّة هي التعقّل التي يمتاز بها الإنسان عن سائر الحيوانات، والتعقّل هذا يمثّل أعلى مراتب الإدراك لدى الإنسان، فوق إدراك قوى النفس الأخرى الحس والخيال والوهم، على ما سيأتي مفصلاً في الباب الثاني.

ثم إن لهذه القوة قانون يعصمها عن الخطأ في عملية الإدراك لا غنى لها عنه، وهو قانون المنطق وخصوص فنِّ البرهان منه، لا سيَّما ومزاحمها من القوى الأخرى موجود، وحالها في ضرورة القانون حال أيِّ قوَّةٍ، وإن لم يكن غرض تلك القوة الإدراك. فبامتثال هذا القانون وإعماله سنصل إلى فلسفة حقَّة لكل ما هو كائن من النفس والطبيعة وما وراءهما، تُنتج رؤية كونية كلية بها، ثم فلسفة حقَّة لما ينبغي أن يكون، تشكّل منظومة آيديولوجية إجمالية في الأخلاق والسلوك،

فردية وجماعية، وهاتان الرؤيتان الكونية والآيديولوجية هما ما سنطلق عليه منظومة فكرية[١] عاقلة، لكونهما نتاج هذه القوة المنضبطة بالمنطق ـ قانون العقل ـ لا المتفلِّتة منه.

فنحن من خلال العقل المنضبط بقانون البرهان إذاً، سنقف أمام فلسفة للنفس وأخرى للطبيعة وثالثة لما وراء الطبيعة، تشكِّل الثالثة مع الرؤية الآيديولوجية الإجمالية البرهانية والتفصيلية المتفرِّعة عنها منظومة فكرية. والذي يهمنا في عقلنة الثقافة أمران هما: **فلسفة النفس والمنظومة الفكرية**، أما **الأول** فمنه سنقتنص أنحاء عملية التثقيف الفردي والجماعي؛ عملية تكوّن الثقافة، وأما **الثاني** فمنه المفردات والمحتوى الذي ينبغي أن نحقن بدننا الثقافي به.

فعقلنة الثقافة هي: إخضاع الثقافة في عملية تكوينها وفي مفرداتها ومحتواها لما أوصلنا إليه العقل البرهاني من فلسفة للإنسان من جهة، ومنظومة فكرية ينبغي أن يحملها من جهة أخرى. والمنظومة الفكرية وإن لم تكن في جميع أجزائها كما في التفصيلي من الرؤية الآيديولوجية المترتب على الإجمالي البرهاني منها والكلي من الرؤية الكونية، فهذا وإن لم يكن نتاج العقل البرهاني الذي يتربع عرش المناهج المعرفية، وإنما أنتجها مناهج أخرى كالوحي ـ المتمثل بالنص الديني ـ والمنهج التجريبي على ما بيَّناه مفصلاً في "عقلنة العلوم"، إلا أن تلك الأجزاء نتاج غير

---

(١) لعلك تجدنا في "عقلنة العلوم" أطلقنا المنظومة الفكرية على خصوص الرؤية الكونية، كما أطلقنا في الكثير من مواضع كتابنا المذكور ـ إن لم يكن جميعها ـ الرؤية الكونية على خصوص المنظومة العقدية من الرؤية الكونية وهي المرتبطة بما وراء الطبيعة فقط، دون ما كان منها مرتبط بالنفس والطبيعة، وبذلك يكون إطلاق المنظومة الفكرية في "عقلنة العلوم" على المعتقد ـ ما وراء الطبيعة ـ من الرؤية الكونية، وهنا سيشمل إلى جانب المعتقد الرؤية الآيديولوجية في الأخلاق والسلوك.

مباشر للعقل البرهاني بتوسط الوحي والتجربة[١]، فالرؤية الكونية والرؤية الآيديولوجية الإجمالية في الأخلاق والسلوك من المنظومة الفكرية منهجها البرهان، وأما ما ليس برهانياً من مسائل الأخلاق والسلوك فهو في طول البرهان متوقف عليه وراجع إليه، وذلك بحكم ما ذكرنا من تفرّع الرؤية الآيديولوجية التفصيلية عن الرؤية الكونية وترتبها عليها وعلى الإجمالي البرهاني من الرؤية الآيديولوجية نفسها، فنَسَبْنا لأجل ذلك كلَّ المنظومة الفكرية له، ونعتناها بالعاقلة. فالثقافة إذاً إنما تكون تحت سلطته وإشرافه بهذا المعنى، خاضعة لحكومته؛ إنْ بصورة مباشرة؛ كما في فلسفة الإنسان ـ فيما يتعلق بعملية التثقيف ـ، وما وراء الطبيعة ـ وهو ما يعنينا من الرؤية الكونية هنا ـ، والرؤية الآيديولوجية البرهانية الإجمالية. أو غير مباشرة؛ كما في الرؤية الآيديولوجية التفصيلية.

---

(١) هذا إن ثبت أن التجربة لا تنقح صغريات وموضوعات قواعد الوحي وضوابطه الكلية فحسب، وإنما تنقح بعض كليات العلوم المعنيَّة بالسلوك، كالسياسة والاقتصاد والإدارة والقانون والتربية وغيرها من العلوم الاعتبارية التي تخفى في الغالب حيثيات موضوعاتها، لا الحقيقية التي تكون التجربة فيها ممكنة مع وضوح حيثيات موضوعاتها، فإنها مع مراعاة الشرائط تكون برهاناً، لذا فالمناسب التعبير عنها بالاستقراء، والأمر سهل بعد اتضاح المراد منها.





الباب الأوَّل
في مفهوم الثقافة





الفصل الأوَّل

في تحليل مفهوم الثقافة



لا بد بادئ ذي بدء من التأكيد على أننا ننحلل هنا مفهوم الثقافة الذي قد ارتكز من المقدمة توقف مصير الأمم والمجتمعات عليه، ففي هذا الارتكاز استبعاد لبعض ما قد يخطر بالبال من معاني لهذا المفهوم على ما سيأتي، وعلى أية حال فمن الواضح لدى القارئ الكريم أن اللفظ الذي يهجر معناه اللغوي ويبتعد عنه إلى معنى آخر أو أكثر يصطلحه عليه أرباب هذا الفن أو ذاك، لن يكون في عرض ما هجر من معنى أثناء بحثه ضرورة أو جدوى، اللّهُمَّ إلا إذا كان المعنى الجديد الذي اصطُلح له اللفظ غامضاً بحيث توقف تحديده على استحضار المعنى اللغوي، ثم الحدس بالعلاقة والمناسبة التي أدَّت إلى النقل، لكي يُوقف بعد ذلك على أحد المعاني التي أدى الغموض إلى التردد فيها.

ومفهوم الثقافة ـ الذي انقطع لا ريب عن معناه اللغوي وهجره ـ لم يكتنفه فيما نعتقد ذلك الغموض الذي قد يؤدي إلى ترددنا بالمراد منه في الاستعمالات الرائجة له هذه الأيام، فما فيه من تشعّبٍ وأخذٍ وردٍّ لدى من حدَّه وعرَّفه من مفكرين وعلماء لا يعدو النظر إليه من زوايا مختلفة، اختلفت على إثرها تعاريفه وتشعَّبت:

فمنهم من ضمَّنه الإشارة إلى الأصل اللغوي المهجور كما فعل صليبا في كلا تعريفيه للثقافة بمعنييها الخاص والعام، فـ«الثقافة بالمعنى الخاص هي تنمية بعض الملكات العقلية أو تسوية بعض الوظائف البدنية، ومنها تثقيف العقل، وتثقيف

البدن. ومنها الثقافة الرياضية، والثقافة الأدبية، والثقافة الفلسفية.

والثقافة بالمعنى العام هي ما يتصف بها الرجل الحاذق المتعلم من ذوق، وحس انتقادي، وحكم صحيح، أو هي التربية التي أدَّت إلى إكسابه هذه الصفات»[١]، وأنت ترى أن كلا التعريفين ارتكز على المعنى اللغوي الذي صدَّر صليبا به الكلام حول الثقافة إذ قال: «ثقِف الرجل ثقافة صار حاذقاً، وثقِفتُ الشيء حذقته، والرجل المثقف الحاذق الفهم، وغلام ثقِفٌ أي ذو فطنة وذكاء، والمراد أنه ثابت المعرفة بما يحتاج إليه»[٢]، وهو غير بعيد عما قاله الجوهري في الصحاح: «ثقِف الرجل ثقفاً وثقافة، أي: صار حاذقاً»[٣]، وغيره في غير معجم من معاجم اللغة، كالفراهيدي في العين حيث قال: «الثقف مصدر الثقافة، وفعله ثقِف إذا لزم، وثقفت الشيء وهو سرعة تعلمه، وقلب ثقف أي: سريع التعلم والتفهم»[٤]. نعم أشار في المعنى الخاص للثقافة إلى توسعة دائرة الاستعمال إلى غير العقل، مع توقف اتصاف الإنسان بالحذاقة ـ الثقافة لغةً ـ على العقل دون غيره.

وكيف كان فليس كلامنا في المعنى اللغوي أو ما يؤول إليه ويرتكز عليه لنتبنَّى أو نرفض ما أورده صليبا في معجمه، فالثقافة في المصطلح الرائج الاستعمال في الأوساط الفكرية اليوم، وهي تلك التي نريدها نحن ـ مما تتوقف عليه نهضة الشعوب تارةً وتتسبب في انحطاطهم تارةً أخرى ـ ليست هذا الذي ذكره صليبا لنقف عنده أكثر من ذلك.

---

(١) «المعجم الفلسفي» للدكتور جميل صليبا / ج١ / ص٣٧٨.

(٢) نفس المصدر / ج١ / ص٣٧٨.

(٣) «الصحاح» لإسماعيل بن حمّاد الجوهري / ج٤ / ص ١٣١٣.

(٤) «العين» للخليل بن أحمد الفراهيدي / ج٥ / ص١٣٩.

ومنهم بل أكثرهم من أورد في التعريف مكوّنات الثقافة، كالوجه الموضوعي للثقافة في اللغة الألمانية، حيث تدل هناك على معنى الحضارة بحسب صليبا، فإن لفظ الثقافة في هذه اللغة «له وجهان: وجه ذاتي، وهو ثقافة العقل، ووجه موضوعي، وهو مجموع العادات، والأوضاع الاجتماعية، والآثار الفكرية، والأساليب الفنية والأدبية، والطرق العلمية والتقنية وأنماط التفكير، والإحساس، والقيم الذائعة في مجتمع معيَّن»[١]، وكذا تايلور في تعريفه المشهور للثقافة ينظر إليها من خلال مكوّناتها أيضاً، وحاصله أنها «مجمل معقَّد يضع العلوم والمعتقدات والفن والطبائع والقانون والتقاليد»[٢]، وليس بعيداً في الإشارة إلى مكوّنات الثقافة المعنى الذي تكوَّن لها وعُرِّفت به في القرن التاسع عشر من أنها «تشكيل خاص "من المعتقدات التراثية والأشكال الاجتماعية والسمات المادية لجماعة عرقية أو دينية أو اجتماعية»[٣]، ومن التعاريف التي ساقها مختار عمر لها أنها «تراث أدبي وفني ومسرحي بصفة عامة»[٤]، وممن يورد مكوّناتها أيضاً مالك بن نبي في بعض كلماته من أنها «جو من الألوان والأنغام، والعادات والتقاليد والأشكال والأوزان والحركات»[٥].

والحاصل في تعريف الثقافة من هذه الزاوية أن المعتقدات والقيم والقوانين، ثم الأعراف والطقوس والطبائع والعادات والتقاليد والتراث وكذا الفن

---

(١) «المعجم الفلسفي» للدكتور جميل صليبا / ج١ / ص٣٧٨ ـ ٣٧٩.

(٢) «معجم الأثنولوجيا والأنتربولوجيا» تحت إشراف بيار بونت وميشال إيزار / ترجمة وإشراف مصباح الصَّمد / ص٤٢٤.

(٣) نفس المصدر / ص٤٢٧.

(٤) «معجم اللغة العربيَّة المعاصرة» للدكتور أحمد مختار عمر / ص٣١٩.

(٥) «مشكلة الثقافة» لمالك بن نبي / ص١٠٢ ـ ١٠٣.

والأدب والموسيقى، وغير هذه مما يُساق في تعريفها هي مكوّنات لها لا الثقافة ذاتها، اللّهُمَّ إلا في واحدة أو اثنتين من هذه الألفاظ حيث يُراد بها نفس معنى الثقافة، إلا أنها تكون حينئذ مرادفاً لها لا جزءاً من أجزاء التعريف. فالثقافة تتكوّن من مجمل هذه الأمور بقطع النظر عن التمايز وعدمه بين الكثير منها، وبقطع النظر أيضاً عن تضمّن بعضها للبعض الآخر واشتماله عليه، أو أعمية بعضها من البعض الآخر، أو ظهور بعضها في صورة البعض الآخر، فكل ذلك سيتضح في الفصل اللاحق عند سرد ما ورد في بيان كل واحد منها.

ومنهم من أشار إلى بعض تمظهراتها، فمن جملة ما ذكر مختار عمر من تعاريف لها أن «الثقافة الشعبية: هي الثقافة التي تميِّز المجتمع الشعبي، وتتصف بامتثالها للتقاليد والأشكال التنظيمية الأساسية»[1]، فالثقافة تميِّز المجتمع المحكوم بها عن غيره من المجتمعات، وتخصيصه الثقافة بالشعبية لا يضر بشيء، فسيأتي أن من محدِّدات مفهوم الثقافة كونها ذات طابع جماعي وليست ذات طابع فردي، فهي شعبية جماعية إذ تُطلق دون تقييد، بل هناك من لم ينظر إلى الثقافة في التعريف إلا من هذه الزاوية، كما في إشارة حسين مؤنس إذ حلَّل دلالة هذا «المصطلح في أدبيات منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو)، حيث يشير مصطلح (الثقافة) إلى معنيين اثنين: الأول؛ معنى أكثر خصوصية وتحديداً؛ حيث تصبح الثقافة هي "كل ما يميِّز شعباً من الشعوب عن غيره". أما المعنى الآخر فهو أكثر عمومية وشمولاً؛ إذ يعني "كل ما يميِّز الإنسان عن غيره (من المخلوقات) ويجعله إنساناً»[2].

---

(١) «معجم اللغة العربيَّة المعاصرة» للدكتور أحمد مختار عمر / ص٣١٩.

(٢) «الثقافة والحضارة / مقاربة بين الفكرين الغربي والإسلامي» للأستاذ فؤاد السعيد والدكتور

ومن جملة ما يعرّفها به علماء الاجتماع أيضاً أنها «القدرة على الترميز الخاص بالجنس البشري»[١]، أو أنها «نظام جماعي من رموز وإشارات ودلالات خاص بمجتمعات عديدة، حسب الشكليات المختلفة للاندماج»[٢]، في إشارة إلى اختصاص البشر بها دون سائر المخلوقات في الأول كما في ثاني تعريفي اليونسكو، وإلى تميّز المجتمع الذي يُدار بها في الثاني، وفي التعريفين إشارة إلى صورة أخرى للثقافة تظهر بها في المجتمع، فهي النظام أو القوة التي تحكم المجتمع وبتبعه أفراده بالرموز والإشارات والدلالات، فللثقافة كيان مستقل كبقية القوى التي سنأتي على ذكرها في الأبحاث اللاحقة، وقد اشتمل ـ بشكل صريح وواضح ـ ما يعرّف به علماء الاجتماع اليوم كلمة "ثقافة" من أنها «كيان اجتماعي مستقل ومعقد نسبياً»[٣] على هذا المعنى. ومن علماء الاجتماع من رأى فيها شيئاً معقَّداً، وآخر رآها منظَّماً، فالبعض كما مرّ يراها «مجمل معقَّد»[٤]، وكذا يراها بعض آخر «كيان اجتماعي مستقل ومعقَّد نسبياً»[٥]، بينما نجد بعضهم في المقابل يراها «نظام جماعي»[٦]، ونظرة الأول لعلها إلى مزيج المكوّنات الذي تتركب منه الثقافة، وأما الثاني فلعله ينظر إلى خضوع المجتمع لها إذ تتربع عرش جميع قواه.

فوزي خليل / ص٥٢.

(١) «معجم الأثنولوجيا والأنتربولوجيا» تحت إشراف بيار بونت وميشال إيزار / ترجمة وإشراف مصباح الصَّمد / ص٤٢٨ ـ ٤٢٩.

(٢) نفس المصدر / ص٤٢٨ ـ ٤٢٩.

(٣) نفس المصدر / ص٤٢٨ ـ ٤٢٩.

(٤) نفس المصدر / ص٤٢٤.

(٥) نفس المصدر / ص٤٢٨ ـ ٤٢٩.

(٦) نفس المصدر / ص٤٢٨ ـ ٤٢٩.

ومنهم من جعلها مرادفاً للحضارة، وهو ما سنأتي عليه في الفصل الثاني من هذا الباب.

ومنهم من جعلها مرادفاً للفن بالمعنى المتداول له هذه الأيام، المشتمل على الغناء والطرب والرقص والمسرح وغيرها مما يشبهها، وهو ما لعلك تراه وتسمعه في أغلب البلدان العربية، فالمهرجان الثقافي في الكثير منها يعني الغناء والموسيقى والرقص والمسرحيات وشيء من الأدب والشعر، ولقد أومأ إلى هذا الاستعمال مختار عمر في أحد ما أورده في معجمه من أنها «أعمال وممارسات النشاط الفكري ولا سيما النشاط الفني»[١].

ومنهم من أشار إلى تأثُّر الفرد بها وسريانها إليه عبر مجتمعه، كالذي عن تايلور في تتمة تعريفه السابق للثقافة من أنها «أيضاً كل تصرف أو ممارسة يكتسبها الإنسان الذي يعيش في المجتمع»[٢]، وكذا مالك بن نبي الذي يظهر منه حسنها في الكثير من كلماته، فالألوان والأنغام، والعادات والتقاليد والأشكال والأوزان والحركات، هي «التي تطبع على حياة الإنسان اتجاهاً وأسلوباً خاصاً يقوِّي تصوره، ويلهم عبقريته، ويغذِّي طاقاته الخلَّاقة؛ إنها الرباط العضوي بين الإنسان والإطار الذي يحوطه»[٣]. ولكن هذا الجو من الألوان وغيرها إن لم يكن متعافياً بريئاً من الكثير من الأوبئة والأمراض الاجتماعية كيف سيتأتَّى منه ما ذكر ابن نبي من تقوية تصور الإنسان وإلهام عبقريته وتغذية طاقاته، فالأمر مع فساد

---

(١) «معجم اللغة العربيَّة المعاصرة» للدكتور أحمد مختار عمر / ص٣١٩.

(٢) «معجم الأثنولوجيا والأنتربولوجيا» تحت إشراف بيار بونت وميشال إيزار / ترجمة وإشراف مصباح الصَّمد / ص٤٢٤.

(٣) «مشكلة الثقافة» لمالك بن نبي / ص١٠٢ ـ ١٠٣.

الثقافة سيكون منعكساً، وسنسرد بعد قليل كلماته التي توحي بأن الثقافة من المفاهيم ذات الصبغة الإيجابية دائماً.

ومنهم من أشار إلى عملية التثقيف لا إلى الثقافة التي هي نتاج هذه العملية، كالذي تقدم عن صليبا في الثقافة بمعناها العام من أنها «التربية التي أدَّت إلى إكسابه هذه الصفات»[١].

ومنهم من اعتبرها المحتوى الثقافي، مع وجود فارق ومائز يأتي بين الثقافة من جهة، وعملية التثقيف من جهة ثانية، ومحتوى الثقافة ومفرداتها من جهة ثالثة، فما ورد عن مختار عمر من أنها «علوم ومعارف وفنون يدركها الفرد»[٢] لا يخلو من إشارة واضحة إلى المحتوى، كما لم تخلُ من ذلك التعاريف التي نظرت إلى الثقافة من خلال مكوّناتها.

ومنهم من ربما جعلها من مقولة العلم، كهذا الأخير الذي اعتبرها إدراكاً للعلوم والمعارف والفنون، وكذا الذي تقدم عن صليبا أيضاً في الثقافة بالمعنى الخاص من أنها «تنمية بعض الملكات العقلية... ومنها تثقيف العقل»[٣]، أو في الثقافة بالمعنى العام من أنها «ما يتصف بها الرجل الحاذق المتعلم من ذوق، وحس انتقادي، وحكم صحيح»[٤]، فالثقافة على هذا تدور مدار العلم، وكذا أومأ إلى ذلك حيث قال: «والأَولى إطلاق هذا اللفظ على مظاهر التقدم العقلي وحده. تقول بهذا المعنى الثقافة اليونانية، والثقافة العربية، والثقافة اللاتينية، والثقافة

---

(١) «المعجم الفلسفي» للدكتور جميل صليبا / ج١ / ص٣٧٨.

(٢) «معجم اللغة العربيَّة المعاصرة» للدكتور أحمد مختار عمر / ص٣١٨.

(٣) «المعجم الفلسفي» للدكتور جميل صليبا / ج١ / ص٣٧٨.

(٤) نفس المصدر / ج١ / ص٣٧٨.

المدرسية (الكلاسيكية)، والثقافة الحديثة... »[١].

وفي موضع آخر له في التفريق بين الثقافة والحضارة يؤكد أن «خير وسيلة لتحديد معنى كل من هذين اللفظين إطلاق لفظ الثقافة على مظاهر التقدم العقلي وحده، وهي ذات طابع فردي، وإطلاق لفظ الحضارة على مظاهر التقدم العقلي والمادي معاً، وهي ذات طابع اجتماعي»[٢]، فالتقدم العقلي لا يفهم منه إلا العلم، سواء قُصد به خصوص ما قام على المنهج التجريبي من المناهج المعرفية، أم أريد به ما يعم كافة المناهج الخاضعة لإشراف العقل.

ومنهم من غلّب فيها جانب الفرد على الجماعة، كما في هذا الأخير من أنها «ذات طابع فردي»[٣]. ولعل هذا يظهر مما تقدم عن صليبا أيضاً في الثقافة بالمعنيين الخاص والعام، فالأولى «هي تنمية بعض الملكات العقلية... ومنها تثقيف العقل»، والثانية «هي ما يتصف بها الرجل الحاذق المتعلم من ذوق، وحس انتقادي، وحكم صحيح، أو هي التربية التي أدّت إلى إكسابه هذه الصفات»[٤]، وكذا يظهر مما تقدم عن مختار عمر من أنها «علوم ومعارف وفنون يدركها الفرد»[٥].

ومنهم من أومأ إلى وجهٍ من وجهي الثقافة، فرأى حسنها على كل حال؛ حيث «تطبع على حياة الإنسان اتجاهاً وأسلوباً خاصاً يقوّي تصوره، ويلهم عبقريته، ويغذّي طاقاته الخلّاقة»[٦]، وما أنتجه مفكرو عصر الأنوار في القرن الثامن عشر من معنى

---

(١) المصدر السابق / ج١ / ص٣٧٨ ـ ٣٧٩.

(٢) المصدر السابق / ج١ / ص٤٧٦ ـ ٤٧٧.

(٣) المصدر السابق / ج١ / ص٤٧٦ ـ ٤٧٧.

(٤) المصدر السابق / ج١ / ص٣٧٨.

(٥) «معجم اللغة العربيّة المعاصرة» للدكتور أحمد مختار عمر / ص٣١٨.

(٦) «مشكلة الثقافة» لمالك بن نبي / ص١٠٢ ـ ١٠٣.

للثقافة يشير إلى حسنها أيضاً؛ فهي «تكامل العلوم والمعتقدات والتصرفات الذي يدير قدرة الإنسان على تحصيل المعرفة وتناقلها»[١]، أو ما أطلقه علماء الاجتماع عليها أيضاً من أنها «حالة معيَّنة من الابتكارية والإبداع (التكنولوجيا)»[٢]. وبمعزل عن التخبط في مكمن حسنها ـ في الثقافة نفسها، أم في عملية التثقيف وتكوين الثقافة، أم في مفرداتها ومحتواها، أم في شيء آخر لا صلة له بها إلا أنهم اصطلحوا عليه لفظ الثقافة ـ فالثقافة كما ألمحنا غير مرة قد تكون حسنة وقد تكون قبيحة، قد تكون بصبغة إيجابية وقد تكون بصبغة سلبية، وهو ما سنأتي عليه مفصلاً في التعليق على ما جاء به ابن نبي.

هذا وقد تقرأ إشارات غير هذه في التعاريف التي سيقت هنا وهناك للثقافة، تسلط الضوء على لوازم وأمور أخرى من الأمور التي ترتبط بها، قد ترجع في بعض الأحيان إلى التخصص العلمي لصاحبها[٣]، ولكنها لا تحدُّ الثقافة ولا تُعرِّفها بحسب المتداول اليوم في سوق الفكر بشكل مباشر، وإنما تشير إليها من خلال بعض لوازمها وخصوصياتها، أو أمور لها نحو علاقة بها.

وكيف كان فسننطلق من محدِّدات ثلاثة في بيان حقيقة الثقافة بعد هذا السرد الموجز لمجموعة من التعاريف التي أوردت لها، لا يخرج عن حدود هذه

---

(١) «معجم الأثنولوجيا والأنتربولوجيا» تحت إشراف بيار بونت وميشال إيزار / ترجمة وإشراف مصباح الصَّمد / ص٤٢٧.

(٢) نفس المصدر / ص٤٢٨ ـ ٤٢٩.

(٣) وهو ما فعله الأستاذ فؤاد سعيد من بيان لمفهومي كل من الثقافة والحضارة في كل من الدراسات السوسيولوجية والأنثروبولوجية والفلسفية في «الثقافة والحضارة / مقاربة بين الفكرين الغربي والإسلامي»، وهي في الواقع إشارات إلى لوازم الثقافة وما يرتبط بها، فستجد تشابهاً في العديد من التعاريف التي سيقت في الدراسات الثلاث.

المحدِّدات مفهوم الثقافة، ولن يخلُ المعنى المختار من الدعم بالعديد من المؤيدات، لا سيما وأنه سيكون لأحد كبار من نظَّر لها، وهو المفكر المعروف مالك بن نبي، فلن نضيف إلى ابن نبي إلا التأمل في ثالث محدِّد منها. وحاصل هذه المحدِّدات هو آخر ما أوردناه من زوايا وأوجه نظرت التعاريف إلى الثقافة من خلالها، **فالمحدِّد الأول** هو كون الثقافة من مقولة السلوك وليست من مقولة العلم، **والثاني** كونها ذات طابع جماعي وليست ذات طابع فردي، وإن أمكن إسقاط تعريفها على الفرد بأن يستقل بثقافة خاصة به، ثم **الثالث** كونها مقولة نسبية في الحسن والقبح، فليست حسنة على كل حال كما أنها ليس قبيحة كذلك، وإنما يدور حسنها وقبحها مدار محتواها الذي تحكم الثقافة به حركة المجتمع.

المحدِّد الأول:

فالثقافة أولاً ليست نظرية معرفة وعلم، وإنما هي نظرية سلوك كما ذكر ابن نبي، ففي سياق مناقشته تحديد العالم الإسلامي للثقافة، أكَّد على أن إدراك مفهومها يتوقف على إزالة «ذلك الخلط الخطير الشائع في العالم الإسلامي، بين ما تفيده كلمتا (ثقافة) و (علم)»[1]، ثم بعد ذكره رؤية الشرق والغرب في وظيفة الثقافة، استنتج من الربط الوثيق بين الثقافة والحضارة أنها «في ضوء هذا الربط تصبح الثقافة نظرية سلوك، أكثر من أن تكون نظرية في المعرفة، وبهذا يمكن أن يقاس الفرق الضروري بين الثقافة والعلم»[2]، ثم أتبع ذلك بمثال يؤكِّد دعواه ويبرهن عليها، فـ «لكي نفهم هذا الفرق يجب أن نتصور ـ من ناحية ـ فردين مختلفين في الوظيفة وفي الظروف الاجتماعية، ولكنهما ينتميان إلى مجتمع واحد، كطبيب إنجليزي وراع إنجليزي مثلاً.

---

(١) «شروط النهضة» لمالك بن نبي / ص٨٨.

(٢) نفس المصدر / ص٨٨.

ومن ناحية أخرى نتصور فردين متحدين في العلم والوظيفة، ولكنهما ينتميان إلى مجتمعين مختلفين في درجة تقدمهما وتطورهما، فالأولان يتميز سلوكهما إزاء مشكلات الحياة بتماثل معين في الرأي، يتجلى فيه ما يسمى (الثقافة الإنجليزية).

بينما يختلف سلوك الآخرين اختلافاً عجيباً يدل على طابع الثقافة الذي يميِّز أحد الرجلين عن صاحبه، لأنه يميِّز المجتمع الذي ينتمي إليه.

هذا التماثل في السلوك في الحالة الأولى، والاختلاف في السلوك في الثانية، هما الملاحظتان المسلَّم بهما في المشكلة التي أمامنا، وعليه فالتماثل أو الاختلاف في السلوك ناتج عن الثقافة لا عن العلم.

ونحن نريد أن نؤكد هذا، لندرك أن السلوك الاجتماعي للفرد خاضع لأشياء أعم من المعرفة، وأوثق صلة بالشخصية منها بجمع المعلومات، وهذه هي الثقافة»[١].

المحدِّد الثاني:

ومن ذيل هذا النص الذي أوردناه لابن نبي نأتي إلى المحدِّد الثاني، وهو أن الثقافة مفهوم جماعي وليس مفهوماً فردياً، فمن ذات المثال الذي ذكره لفهم الفرق بين الثقافة والعلم يتضح أن التماثل في السلوك بين فردين يدور مدار ثقافة الجماعة التي ينتمي كلٌ منهما إليها، بينما تعكس ثقافة جماعتين اختلافاً في سلوك فردين ينتمي كلٌ منهما إلى إحدى الجماعتين. وقد تقدم في التعاريف التي سردناها سابقاً أن الثقافة «كيان اجتماعي»[٢]، أو أنها «نظام جماعي»[٣]، وكونها «تشكيل

---

(١) المصدر السابق / ص٨٨ ـ ٨٩.

(٢) «معجم الأثنولوجيا والأنتربولوجيا» تحت إشراف بيار بونت وميشال إيزار / ترجمة وإشراف مصباح الصَّمد / ص٤٢٨ ـ ٤٢٩.

(٣) نفس المصدر.

خاص... لجماعة عرقية أو دينية أو اجتماعية»[١]، وأنها «مجموع العادات، والأوضاع الاجتماعية و... والقيم الذائعة في مجتمع معيَّن»[٢]. بل إن ما يُفهم كما تقدم من تعريف تايلور السابق أن ثقافة الفرد مكتسبة من ثقافة الجماعة، فالثقافة «هي أيضاً كل تصرف أو ممارسة يكتسبها الإنسان الذي يعيش في المجتمع»[٣]، على أنني لا أوافق بعد أن أمكن ـ كما ذكرنا ـ إسقاط تعريف الثقافة ومفهومها على الفرد أن تكون عملية تثقيف الفرد من خارج دائماً، لتكون كما قد يُفهم من تايلور مكتسبة من مجتمعه، فقد يتثقف الفرد بنفسه دون أن يتأثر بثقافة مجتمعه ومحيطه، وإن كان هذا من النادر جداً. ثم وإن حصل واستقل بثقافة خاصة به حصلت بتثقيف نفسه بنفسه، إلا أنه سيبقى في الغالب محكوماً بثقافة الجماعة التي يعيش فيها، وانتظر في ذلك بعض ما نخال أنك ستأنس به من دقائق في الأبحاث اللاحقة.

المحدِّد الثالث:

ثم إن من الثقافة ما يكون إيجابياً ومنها ما يكون سلبياً، وذلك تبعاً للمفردات والمحتوى الذي تُغذِّي به مجتمعها كما ذكرنا، وهنا لن نقبل من ابن نبي استنتاجه الثقافة نظرية في السلوك من الربط الوثيق بينها وبين الحضارة، إذ الثقافة في الوقت الذي تكون فيه شرطاً للنهضة ومن ثمَّ سبباً للحضارة تكون أيضاً

---

(١) «معجم الأثنولوجيا والأنتربولوجيا» تحت إشراف بيار بونت وميشال إيزار / ترجمة وإشراف مصباح الصَّمد / ص٤٢٧.

(٢) «المعجم الفلسفي» للدكتور جميل صليبا / ج١ / ص٣٧٨ ـ ٣٧٩.

(٣) «معجم الأثنولوجيا والأنتربولوجيا» تحت إشراف بيار بونت وميشال إيزار / ترجمة وإشراف مصباح الصَّمد / ص٤٢٤.

سبباً للانحطاط، فالوثاقة على هذا متوفرة في ربطها بكليهما، أي أنك كما تعزو النهضة إلى الثقافة تعزو الانحطاط إليها، فهي نظرية في السلوك ربطتها بالحضارة أم لم تربطها بها. ومما يؤيد ذلك المُشاهَد من استعمالاتٍ لها في كلا الوجهين، كالذي نسمعه بين الآونة والأخرى من نخب عالمنا الإسلامي في الحث على الثقافة الإنتاجية، وتشنيعهم في ذات الوقت ما ينخر هيكل مجتمعاتنا من ثقافة استهلاكية، فهذان استعمالان للثقافة مُشاهَدان واضحان في الوجهين الإيجابي والسلبي، وسنورد في ذيل فصلنا هذا بعض النماذج لكلا الوجهين، ولتكن النماذج السلبية وفاءاً لما وعدناك به في المقدمة من التنبيه على خطورة مسألة الثقافة وأهميتها من جهة، وتأكيداً على هذا المحدِّد من جهة أخرى.

ثم إن من مؤيدات اتصاف الثقافة بالقبح كاتصافها بالحسن أن الحضارة إذ استعملها تايلور في الوجه السلبي متحدِّثاً عن "حضارة الشعوب الدنيا" باتت مرادفة للثقافة؛ فإنه حينئذ «باتت الحضارة (الجامعة) مرادفة للثقافة (بالمعنى التقني للعبارة)»[١]، فمن المسلَّم أن الحضارة تحمل في مفهومها بُعداً إيجابياً فقط، ولكنها ما إن استعملت في السلبي باتت مرادفة للثقافة، وهو ما ذكره صليبا من «أن لفظ الثقافة يدل عند علماء الانتربولوجيا على مظاهر الحياة في كل مجتمع، متقدماً كان أو متخلفاً، على حين أن لفظ الحضارة عندهم يدل على مظاهر هذه الحياة في المجتمعات المتقدمة وحدها»[٢].

بل إننا نقرأ لابن نبي نفسه بعض العبائر التي تشي بهذا الأمر، كقوله مثلاً: «وبوضوح أكثر فإن إفريقيا (منظمة الوحدة الإفريقية) لم تطرح ـ كما هو معلوم ـ

---

(١) المصدر السابق / ص٤٤٦ ـ ٤٤٧.

(٢) «المعجم الفلسفي» للدكتور جميل صليبا / ج١ / ص٤٧٦ ـ ٤٧٧.

مشاكلها بلغة القوة في (أديس أبابا)، وهي لم تعلن عن استعدادٍ ما لخلق فكرة ثقافة سيطرة، وهي لا تستطيع ذلك حتى ولو كانت طبيعتها تدفعها في هذا الاتجاه»[١]، فالسيطرة على مقدَّرات الآخر لا شك من القبيح الذي تمجُّه طباع الإنسان، ومع ذلك كان ثقافة، وقد تكرر منه التعبير بثقافة السيطرة مع تشنيعه بها، «فنحن في عالم ما زال ملطخاً بخطيئة الاستعمار إزاء أولئك المشغوفين بـ (ثقافة سيطرة)»[٢]، ولكن ما إن يظهر منه في مثل هذه الكلمات القليلة أن مفهوم الثقافة يصطبغ بصبغة سلبية أحياناً كما يصطبغ بصبغة إيجابية أحياناً أخرى، حتى تجده في أماكن أخرى يعبِّر عن الجانب السلبي باللا ثقافة، «فإذا ما تخلت ثقافة أو قصرت عن رفع المستوى الاجتماعي للفرد، إذا ما أخفقت في أعمالها اليومية وذلك محكها الأخير، فإنها لن تكون ثقافة. إنها ستسقط في المعنى الأدق للكلمة في وهدة (لا ثقافة)»[٣]. ثم تسمعه في مكان آخر يقول: «نستطيع الجزم بأنه لا توجد ثقافة للتخلف، ومن أجل صفاء أكبر ولوضع أعلى درجات الوضوح لأفكارنا، فإنه من الجائز الحديث عن ثقافة في حالة، وفي حالة أخرى، ودون أن نكون منحازين عن (اللا ثقافة)، شريطة أن نضع لهذه الكلمة محتوى اجتماعياً صالحاً.

ونقول عن (لا ثقافتنا) إنها ذلك المستوى الاجتماعي التاريخي، الذي لابد أن ننطلق منه لنبني ثقافة تتمتع بالأصالة والعالمية في آن معاً»[٤]. وكذا فأولئك المشغوفين بثقافة السيطرة «لا يريدون أن يتيحوا للشعوب التي خرجت حديثاً من

---

(١) «مشكلة الثقافة» لمالك بن نبي / ص١٣٢ ـ ١٣٣.

(٢) نفس المصدر / ص١٣٧ ـ ١٣٨.

(٣) نفس المصدر / ص١٣٣.

(٤) نفس المصدر / ص١٣٦.

ربقة الاستعمار، إمكانية تحقيق (برامج ثقافة) ولا أن يحافظوا على (لا ثقافتهم) بكراً لا يمسها سوء»[(١)].

وكيف كان فالثقافة فيما نرى اليوم من تداول للفظها، يطلق بمعنى إيجابي تارة وأخرى سلبي، كما الماء الذي قد يكون عذباً فراتاً مرَّة، وقد يكون آسناً نتناً مرَّة أخرى، وكذا الهواء الذي وصف به قائد الثورة الإسلامية في إيران الثقافة في بعض خطاباته، فقد يكون نقياً لا شائبة فيه، وقد يكون ملوثاً فاسداً.

ولنذهب بعد اتضاح هذه المحدِّدات لبيان المراد من الثقافة، ثم نتبعها بالمراد من تكوين الثقافة، وتحديد مقصودنا من مفرداتها ومحتواها والمائز بينه وبين المكوّنات، لنضع بذلك الحدود بين هذه الأمور، ونحول دون الخلط الواقع لدى العديد ممن حلَّلها وعرَّفها.

الثقافة

ولنبدأ في تعريفها بما أورده مالك ابن نبي في سياق نفي إندراجها في مقولة العلم، فـ«الثقافة... لا يسوغ أن تعد علماً يتعلمه الإنسان، بل هي **محيط يحيط به، وإطار يتحرك داخله**، يغذِّي الحضارة في أحشائه؛ **فهي الوسط الذي تتكون فيه جميع خصائص المجتمع** المتحضِّر، **وتتشكل فيه كل جزئية من جزئياته**، تبعاً للغاية العليا التي رسمها المجتمع لنفسه، **بما في ذلك الحداد والفنان والراعي والعالم والإمام**»[(٢)]. وبقطع النظر عن حصر ابن نبي وظيفة الثقافة في أنها تغذِّي الحضارة، فقد ذكر عدة كلمات عبَّر بها عن مفهوم الثقافة؛ ككونها محيطاً يحيط بالإنسان، وإطاراً يتحرَّك الإنسان داخله، أو أنها وسط تتكون فيه جميع خصائص المجتمع. وهنا أيضاً سنغض

(١) المصدر السابق / ص١٣٧ ـ ١٣٨.

(٢) «شروط النهضة» لمالك بن نبي / ص٩٢.

الطرف عن تحضّر هذا المجتمع وغايته، فالوسط الذي تتكون فيه خصائص المجتمع وتتشكل فيه كل جزئية من جزئياته هو الثقافة، متحضِّراً كان المجتمع أم غير متحضِّر، عُليا كانت غايته أم دُنيا، لا فرق في ذلك كما مر.

فالثقافة إذاً محيط وإطار ووسط يشترك فيه كل أفراد مجتمعٍ ما بجميع فئاته وطبقاته، أي أنه محيط يحيط بكل فرد فرد من أفراده، وإطار يتحرَّك داخله كل فرد فرد من أفراده، ووسط من خصوصيات وجزئيات مشتركة بين كل فرد فرد من أفراده. ولنا أن نجمل ذلك بالقول: إن «**الوسط المشتمل على مجموعة من الخصوصيات والجزئيات المشتركة، هو المحيط والإطار الذي يعيش فيه المجتمع بكل أفراده ويتحرَّكون داخله، وهذا الوسط هو الثقافة بمعزل عن الخصوصيات والجزئيات التي يشتمل عليها؛ كانت مما يغذِّي هذا الوسطُ به مجتمعَه الحضارة، أم مما يجرُّ الوسطُ به مجتمعَه إلى الانحطاط**». ولعلنا نضيف إلى هذه الثلاثة ـ المحيط والإطار والوسط ـ تعبيرين آخرين هما «البيئة» و«الجو» يستعملان في ذات المعنى، قد تقدم في المقدمة استعمالنا لهما في معنى الثقافة، وقد ورد أولهما في أحد ما ساقه مختار عمر للثقافة من تعاريف في أنها «بيئة خلُفها الإنسان بما فيها من منتجات مادية وغير مادية تنتقل من جيل إلى آخر»[١]، كما أن ثانيهما مرَّ في تعريف ابن نبي المشتمل على مكوّنات الثقافة التي أجملها هنا بالخصائص والجزئيات، إذ «الثقافة جو من الألوان والأنغام، والعادات والتقاليد والأشكال والأوزان والحركات»[٢]، فالبيئة المشتملة على مجموعة من الخصوصيات والجزئيات المشتركة، هي الوسط والمحيط والإطار الذي يعيش المجتمع فيه بكل أفراده ويتحرَّكون داخله، والجو المشتمل على مجموعة... هو الوسط والمحيط

---

(١) «معجم اللغة العربيّة المعاصرة» للدكتور أحمد مختار عمر / ص٣١٩.

(٢) «مشكلة الثقافة» لمالك بن نبي / ص١٠٢ ـ ١٠٣.

والإطار... إلخ، فلَك أن تستبدل أيَّ كلمة من هذه الخمس بأختها في العبارة التي أجملنا فيها تعابير ابن نبي في النص المذكور.

ثم سننتقل إلى نص آخر لابن نبي ليس بعيداً عما تفيده عبائر النص السابق، فـ «الثقافة هي أسلوب حياة، الأسلوب المشترك لمجتمع بأكمله من علمائه إلى فلاحيه»[١]، وهنا ستنقدح في الذهن كلمة «نمط»، فنمط الحياة المشترك لمجتمع بأكمله هو ثقافته، وليس بعيداً عن هذا المعنى أحد التعاريف التي أوردها صليبا في معجمه من أن الثقافة هي «طريقة حياة الناس، وكل ما يملكونه اجتماعياً لا بيولوجياً»[٢]، بل في "معجم اللغة العربيَّة المعاصرة" ذات الكلمة التي أوردها ابن نبي في نصه الأخير، فالثقافة هي «أسلوب حياة معيَّن»[٣]، ولكنه هنا أهمل الطابع الجماعي ولم يذكر أنه أسلوب مشترك، وإن أتى بأحد تمظهراتها وهو التميّز والخصوصية.

هذا إذاً هو المراد من الثقافة، تلك التي يتوقف عليها مصير الشعوب والأمم، فأسلوب ونمط وطريقة حياة الجماعة هي التي تحدد مصيرها، إذ تحكم المجتمع بجميع أفراده وفئاته بما تشتمل عليه من مفردات ومحتوى، وما الخطاب الإلهي في محكم التنزيل ﴿**إنَّ الله لا يغيِّرُ ما بقومٍ حتَّى يُغيِّروا ما بأنفُسهم**﴾[٤] إلا ناظراً إليها، حاثًّاً فيه على تغيير محتواها، فهي في كل الجماعات موجودة لا تتغيَّر ولا تزول، وإنما يزول ويتبدل ما تشتمل عليه من مضمون ومحتوى، تحكم به وقع الجماعة وتُسيِّر حركتها من خلاله.

---

(١) المصدر السابق / ص١٣٧ ـ ١٣٨.

(٢) «المعجم الفلسفي» للدكتور جميل صليبا / ج١ / ص٣٧٨ ـ ٣٧٩.

(٣) «معجم اللغة العربيَّة المعاصرة» للدكتور أحمد مختار عمر / ص٣١٩.

(٤) سورة الرعد / الآية ١١.

ولسنا في تبنِّي هذا التعريف متبرعين به من أنفسنا كما ترى، فقد اقتبسناه من كلمات ابن نبي، مع ما نجد له من تأييد في أحد ما أورده كلٌّ من صليبا ومختار عمر في معجميهما من تعاريف، وكذا لدى كرويبر وكلوكهون حيث إن الثقافة عندهما عبارة عن «أنماط مستترة أو ظاهرة، للسلوك المكتسب والمنقول، عن طريق الرموز، فضلاً عن الإنجازات المتميّزة للجماعات الإنسانية»[1]، بقطع النظر عن مخالطة الثقافة في ذيل هذا التعريف للحضارة في المعنى، بل وفي رابع استخدامات مصطلح الثقافة، وهو آخرها في الفكر الاجتماعي الإنجليزي والألماني نجد هذا المعنى، فالثقافة «الطريقة العامة للحياة المادية والعقلية والروحية لمجتمع معيَّن»[2]، إلى غير هؤلاء ممن أومأ إليه في مثل «كيان اجتماعي»[3]، أو «نظام جماعي»[4]، وغيرها مما لم يتسنَّ لنا سوقه هنا اقتصاراً في المطلوب على هذا المقدار، بل إن أغلب المكوّنات التي سيقت في تعريفه هي مصاديق لأسلوب الحياة والمحيط المشترك لمجتمع بأكمله، فضلاً عما نشهده للثقافة اليوم من استعمالات وتوصيفات لا ينطبق عليها إلا هذا الذي خلصنا إليه. وكيف كان فمرادنا من الثقافة هو هذا الذي اقتبسناه من ابن نبي.

وها قد حان وقت بيان إسقاط هذا التعريف على الفرد، فالثقافة إذ تطلق،

---

(١) «الثقافة والحضارة / مقاربة بين الفكرين الغربي والإسلامي» للأستاذ فؤاد السعيد والدكتور فوزي خليل / ص٥١.

(٢) نفس المصدر / ص٣٤.

(٣) «معجم الأثنولوجيا والأنتربولوجيا» تحت إشراف بيار بونت وميشال إيزار / ترجمة وإشراف مصباح الصَّمد / ص٤٢٨ ـ ٤٢٩.

(٤) نفس المصدر / ص٤٢٨ ـ ٤٢٩.

لا بد بحكم المحدِّد الثاني آنف الذكر أن تنصرف إلى الجماعة، إلا أنه مع ذلك يمكن تطبيق هذا التعريف على الفرد، فثقافة الفرد هي ذلك المحيط الخاص به الذي يحكم سلوكه دون المجتمع الذي يعيش فيه، فهو أسلوب ونمط سلوك خاص بالفرد يعيش في حدوده، وهو في الواقع قريب من الأخلاق التي يتحلَّى بها الفرد الشاملة لما تمليه عليه منظومته الآيديولوجية الأخلاقية والسلوكية في شقها الفردي. ولعلنا بهذا الإسقاط ابتعدنا عما قد يقرع سمعك هنا وهناك من أن ثقافة الفرد هي مجموعة من المعلومات السطحية التي يمتلكها المثقَّف في العديد من الميادين، أو أنها صفة للمتعلم من أبناء المجتمع دون الأميّ، وإنما لجأنا إلى هذا المعنى لثقافة الفرد إنسجاماً مع معنى الثقافة، التي يُراد بها كما بات واضحاً ثقافة المجتمع عندما تُطلق دون أي قيد.

وأخيراً لا ينبغي أن تغفل عن أن المفردة أو المحتوى الثقافي لكي يصبح أسلوب حياة ويتحوّل إلى بيئة ومحيط ـ لفرد كان أم لجماعة ـ لا بد فيه من التتابع والتكرار، فما سيأتي في الأبحاث اللاحقة من توضيحٍ لعملية تثقيف الفرد أو الجماعة وتكوّن الثقافة لديهما لا يكون إلا بتكرار العملية، لتظهر بعد ذلك المفردة أسلوب حياة يحكم كلاً من الفرد والجماعة.

أما وظيفة الثقافة، فمن ذلك ما أوردناه سابقاً عن ابن نبي من أنها «تطبع على حياة الإنسان اتجاهاً وأسلوباً خاصاً يقوِّي تصوره، ويلهم عبقريته، ويغذِّي طاقاته الخلَّاقة؛ إنها الرباط العضوي بين الإنسان والإطار الذي يحوطه»[١]، فالثقافة إذاً تربط الفرد بمجتمعه إرتباطاً عضوياً على حد تعبيره، وذلك حيث تنطبع على حياته هذه الثقافة والأسلوب الخاصين بمجتمعه. وببيان آخر لابن نبي

---

(١) «مشكلة الثقافة» لمالك بن نبي / ص١٠٢ ـ ١٠٣.

قريب في مفاده من هذا، يرى فيه أن الثقافة «هي المحيط الذي يشكّل فيه الفرد طباعه وشخصيته»[١]، فشخصية الفرد وطباعه يرشحان من المحيط والبيئة للمجتمع الذي يعيش فيه.

ثم في بيان له ثالث، يوضح أن الثقافة في معناها العام تشتمل «على إطار حياة واحدة، يجمع بين راعي الغنم والعالم، جمعاً توحد بينهما فيه دواع مشتركة، وهي تهتم في معناها الخاص بكل طبقة من طبقات المجتمع فيما يناسبها من وظيفة تقوم بها، وما لهذه الوظيفة من شروط خاصة، وعلى ذلك فإن الثقافة تتدخل في شؤون الفرد وفي بناء المجتمع، وتعالج مشكلة القيادة فيه كما تعالج مشكلة الجماهير»[٢].

والذي يبدو من هذه النصوص التي سقناها لابن نبي هنا أنها لم تفي ببيان الوظيفة وإن أضاءت على أغلب جوانبها، ولكنه أتبع النص الأخير بأوفى ما يمكن للوظيفة من بيان إذ قال: «وإذا ما أردنا إيضاحاً أوسع لوظيفة الثقافة فلنمثل لها بوظيفة الدم، فهو يتركب من الكريات الحمراء والبيضاء، وكلاهما يسبح في سائل واحد من (البلازما) ليغذّي الجسد؛ فالثقافة هي ذلك الدم في جسم المجتمع، يغذّي حضارته، ويحمل أفكار (النخبة) كما يحمل أفكار (العامة)، وكل من هذه الأفكار منسجم في سائل واحد من الاستعدادات المتشابهة والاتجاهات الموحدة والأذواق المتناسبة»[٣].

وهنا سنفترق مع ابن نبي ـ كما تكرر منا غير مرة ـ في أن هذا الدم الذي

---

(١) «شروط النهضة» لمالك بن نبي / ص٨٨ ـ ٨٩ ـ ٩٠.

(٢) نفس المصدر / ص٩٣.

(٣) نفس المصدر.

يسري في عروق المجتمع ليس بالضرورة أن يكون خالياً من الجراثيم ليغذّي حضارته، بل قد يكون موبوءاً يجرُّه إلى الهاوية والانحطاط، فالحضارة لا تدور مدار الثقافة، وإنما تدور مدار محتواها ومفرداتها.

التثقيف أو عملية تكوّن الثقافة

ثم إن الثقافة لا بد أن تتميَّز عن العملية التي تُنتجها، لذلك لم يكن الصواب في إطلاق «لفظ الثقافة على تنمية العقل والذوق»، وإنما «على نتيجة هذه التنمية، أي على مجموع عناصر الحياة وأشكالها ومظاهرها في مجتمع من المجتمعات»[١]، والذي يهمنا هنا هو العلم بأن الثقافة هي حاصل عملية التثقيف، وليست نفس تلك العملية التي تحتاج المفردة والمحتوى ـ الذي يُثقَّف به الفرد أو الجماعة من خلالها ليصبح ثقافة وأسلوب الحياة لهما ـ إلى تكراره، وسيأتي في الباب اللاحق تشريح هذه العملية وتحليلها، فنواة الحل الذي سنقتنصه من مطويات الحكماء تكمن فيها.

المفردات أو المحتوى

وقد تقدم منا في الحديث عن التعاريف الناظرة إلى الثقافة من خلال مكوّناتها أن المعتقدات والقيم والقوانين، ثم الأعراف والطقوس والطبائع والعادات والتقاليد والتراث، وكذا الفن والأدب والموسيقى، وغير هذه مما يُساق في تعريفها، هي مكوّنات لها لا الثقافة ذاتها، فالثقافة هي مجموع هذه الأمور، أي أن فيها المعتقد والقيمة والقانون والطبع والتقليد وغيرها مما أورده الكثير ممن عرَّفها. على أن في البين تفاوت بين الثقافات في اشتمال بعضها على بعض هذه دون جميعها، واشتمال البعض الآخر على بعض آخر، وتواجد بعض هذه المكوّنات

---

(١) «المعجم الفلسفي» للدكتور جميل صليبا / ج١ / ص٤٧٦ ـ ٤٧٧.

وسريانها في جميع الثقافات... إلخ، ولكي نحدِّد مكوّنات ثقافةٍ ما لا بد لنا من الوقوف على المراد من كل واحد منها، كما لا بد لنا من ذلك لمعرفة التمايز وعدمه بين الكثير منها، واشتمال بعضها على البعض الآخر، أو أعمية بعضها من البعض الآخر، فكل ذلك كما قلنا سيتضح في الفصل اللاحق عند سرد ما ورد في بيانها.

والذي يهمنا هنا هو أن نفرِّق بين نحوين من هذه المكوّنات، فبعضها يتضمّن بعضها الآخر ويستبطنه، أو قل: إن بعضها لا يظهر إلا في صورة بعضها الآخر، ولأجل ذلك كان لا بد من فرز هذا البعض وعزله، وهو الذي يُعتبر المفردة الثقافية إذ تحتويها هذه المكوّنات التي تشكّل بمجموعها الثقافة، فسنُعرض هنا عن اصطلاحنا بالمكوّن لكل من المعتقد والقيمة والقانون، بل والفن والأدب والموسيقى أيضاً، وسنعبّر عنها بالمفردات الثقافية أو المحتوى الثقافي، هي ذاتها التي أردناها في جميع ما تقدم في الأبحاث السابقة من هاتين الكلمتين، والذي يشهد لهذا المائز أننا نرى المعتقد والقيمة والقانون، وكذا الفن والأدب والموسيقى، نراها تقليداً وعادةً وعرفاً وطقساً وتراثاً وطبعاً. فهذه مصاديق جزئية لأسلوب الحياة والبيئة، أما المعتقد والقيمة والقانون والموسيقى، فهي المحتوى الذي يغذّي به التقليدُ والعرفُ والطقسُ والذوقُ المجتمعَ بكل أفراده وطبقاته. هذا فضلاً عن كون المعتقد نظريةً في العلم والمعرفة وليس نظرية سلوك، كما أن القيمة والقانون أيضاً نظريتا علم وإن كان متعلَّقُهما سلوك الإنسان، بخلاف الثقافة فإنها من مقولة السلوك كما مر.

وحاصل ما نريد: أن المحتوى الثقافي في الأساس عبارة عن المنظومة الفكرية؛ ما وراء الطبيعة من الرؤية كونية، والأخلاق والسلوك من الرؤية الآيديولوجية الإجمالية والتفصيلية، الفردية والجماعية. وأما الفن والأدب والموسيقى، وكذا ألوان الطعام واللباس وغيرها فهي مما تجمعه كلمة "فولكلور"، وسيأتي الكلام عنه وعن

ارتضاء عدِّه من الثقافة وعدمه عند الكلام في بقية المكوّنات. وهو حتى لو عُدَّ ثقافة وأسلوب حياة، إلا أن محتواه في اعتقادنا هامشي في نهضة الشعوب والأمم وبناء حضاراتهم إذا ما قيس بالمنظومة الفكرية، فما لم تتجلَّ المنظومة الفكرية في فنٍّ وأدبٍ وموسيقى، وكذا طعامٍ وزيٍّ شعب ما، فلن يكون لها أثر في حركته، هذا إن لم يكن أثرها عكسياً بتجلِّي منظومات أخرى فيها[1].

وكيف كان فالذي تدور نهضة الأمم وانحطاطها مداره هو أسلوب الحياة، إذ يحكم شعوب تلك الأمم ويغذِّيها، والذي يغذِّيها به هو المحتوى لا ما اصطلحنا عليه مكوّن، وروح المحتوى هو المنظومة الفكرية، وجوهر المنظومة الفكرية في منحانا نحن هو العقل، والذي يعنينا الآن هو أن الثلاثي ـ الإنسان والزمن والتراب ـ الذي ذكره ابن نبي شروطاً للنهضة غير تام، إذ لا يخلو من خلط بين الثقافة ومفرداتها، بين أسلوب الحياة ومحتواه. فشرط النهضة ـ وسبب الانحطاط ـ هو الثقافة وأسلوب الحياة فقط، وأما عناصر المركب الثلاثة التي ذكرها، فالثقافة غذاء أولها وهو الإنسان، وهو المعنيّ بالقيام والنهوض، ثم الثاني والثالث فهما مما ينبغي أن يتحوَّل إلى أسلوب حياة، يتغذَّى من خلاله الإنسانِ المسلم بهما لينهض، شأنهما شأن الكثير من المفردات الأخرى التي ينبغي أن تتحوَّل إلى ثقافة تغذِّي الإنسان بها.

هذا ولا تخلو كلمات ابن نبي نفسه من الإيماء بما نقول، «فالثقافة هي أولاً ما يرسم قسمات المجتمع ويحدد مسيرته»[2]، كما أن «أي تفكير في مشكلة الحضارة هو في جوهره تفكير في مشكلة الثقافة»، ثم بعد بضع كلمات من عبارته

---

(١) كالذي مر منا سابقاً في حال شبابنا المسلم اليوم مما يتلقاه شغفاً من رموز تُصنع لنا.

(٢) «مشكلة الثقافة» لمالك بن نبي / ص١٣٨.

الأخيرة يرى أن «مصير الإنسان رهن دائماً بثقافته»[١]، وكلامه هذا يحمل بالإضافة إلى الإيماء المذكور إشارة أيضاً إلى أن الثقافة ليست معنى متمحض بالإيجابية كالنهضة والثورة والحرية وغيرها من المفردات التي يلازمها الحسن، فمصير الإنسان رهن دائماً بثقافته؛ سعادةً كان المصير أم شقاءاً.

ثم لا نجد بُداً في الختام من التنبيه إلى أمر هام حاصله:

أن أسلوب الحياة المشترك لا يرتبط بالضرورة ببقعة جغرافية محدودة فيما يُسمى سياسياً اليوم بلداً أو دولة، بل قد يتعداها ليشمل أجزاءاً من بلدان مجاورة أو حتى غير مجاورة. كما ليس بالضرورة أن يتطابق أسلوب الحياة المشترك بين أجزاء تلك البقعة الجغرافية المحدودة، وإنما قد تشهد بين أجزائها اختلافاً يترواح من القليل من مكوّناتها إلى الكثير، ومن الهامشي في الحياة من مفرداتها ومحتواها إلى الأساسي الضروري.

ولهذا ستجد نفسك أمام تداخل عجيب للمكوّنات في قرية تقطنها أقلية دينية أو مذهبية وسط أكثرية من دين أو مذهب آخر، مع اتحادهما في العرق الذي ينتمي كلٌ منهما إليه، وذلك لأن بعض مكوّنات ثقافة هذه الجماعة ستكون متسقة مع ثقافة المحيط العرقي الذي تقبع فيه، إلا أن تلك المكوّنات المشتملة على مفردات الدين أو المذهب مغايرة لثقافة هذا المحيط. وفي المقابل ستجد نفسك أمام ذات التداخل للمكوّنات في قرية تقطنها أقلية عرقية أو قومية وسط أكثرية من عرق أو قوم آخر مع اتحادهما في الدين أو المذهب الذي ينتمي كلٌ منهما إليه، لأن جزءاً من مكوّنات ثقافة هذه الجماعة، وهي تلك المشتملة على مفردات الدين أو المذهب ستكون متسقة مع ثقافة المحيط الديني أو المذهبي الذي تقبع فيه،

---

(١) المصدر السابق / ص١٠١.

ولكن الجزء الآخر منها سيكون مخالفاً لثقافة وبيئة محيطها العرقي.

وسيزداد العجب مع ازدياد التداخل والتعقيد فيما لو كان سكان تلك القرية أقلية دينية أو مذهبية وفي ذات الوقت أقلية عرقية أو قومية وسط أكثرية من الجهتين، فإن كلاً من المكوّنات المشتملة على مفردات الدين أو المذهب وتلك العرقية أو القومية لهذه الجماعة ستكون مغايرة لثقافة محيطها الديني العرقي الذي تقبع فيه. نعم لا بد مع ذلك من بعض المكوّنات الثقافية المشتركة التي أفرزتها وحدة البقعة الجغرافية بما فيها من **طبيعة ولغة**، وحَّد تداولها التعايش داخل تلك الحدود، **وتأثيرٍ وتأثرٍ** كان للغة دور مهم فيه، تخلق هذه المكوّنات الناتجة عن وحدة البقعة الجغرافية مساحة مشتركة في أسلوب حياة كلٍ من الأقلية والأكثرية[١].

فما بالك بعد هذا التفصيل في وضع الثقافة وأسلوب الحياة لو أن البقعة الجغرافية المحدودة اشتملت على إثنيات عرقية ودينية ومذهبية متعددة؟، هل ستكتفي هذه الوحدة الاجتماعية حينئذ ـ لديمومة التعايش والاستمرار فقط دون النهوض ـ بتلك المكوّنات التي أفرزتها **الطبيعة واللغة** ـ المشتركة التداول قهراً ، والقليل مما حصل نتيجة **عدوى الأطراف** بعضها لبعض؟، وسنرجئ الجواب عن هذا السؤال المهم إلى الباب الثالث المعنيِّ بعقلنة الثقافة.

وكيف كان فلِأسلوب الحياة في بقعة جغرافية مستويات، تبدأ من دائرة الأسرة ثم القرية ثم المدينة ثم البلد ثم عدة بلدان ثم شرق الدنيا وغربها، وكلٌ من هذه الدوائر متألِّفة من مكوّنات، يحتوي كل مكوّن منها على مفردات ثقافية دينية أو مذهبية أو عرقية أو طبيعية، فللأسرة والقرية والمدينة... إلخ أسلوب حياة فيه

---

(١) وهناك مصطلح خاص يصفون به البلد المبتلى بهذا الأمر هو "ثنائي الثقافة"، أورده مختار عمر في «معجم اللغة العربيَّة المعاصرة» / ص٣١٨، يؤكد في نهاية المطاف المعنى الذي تبنَّيناه لها، فهذا المصطلح «خاص بثقافتين مميَّزتين في دولة واحدة، أو منطقة جغرافية واحدة».

التراث والتقليد والعادة والعرف والطقس والطبع والذوق وغيرها من المكوّنات، اجتمعت جميعها أم اجتمع بعضها[١]، والذي يطغى على أسلوب حياة الجماعة وتدور مداره بيئتها ومحيطها هو ما تراه الجماعة من أولوية في المحتوى والمفردات، **فبعضٌ** يعطي الأولوية للمنظومة الفكرية؛ غيبية إيمانية كانت أم مادية إلحادية، **وبعضٌ** آخر يعطي الأولوية للعرق والقوم الذي ينتمي إليه، ويدخله في منظومته الفكرية بل يجعله من صلبها، **وثالث** في مجتمع الإثنيات الدينية والمذهبية والعرقية يُغلِّب المحتوى الأكثر أتباعاً، أو يلجأ إلى إقصاء المنظومة الفكرية الإيمانية أو الإلحادية أو العرقية عن الأسلوب المشترك للجميع ـ مع حق كل مجموعة بالاحتفاظ بمفرداتها الخاصة ـ ويتشبَّث بوحدة البقعة الجغرافية، وما أفرزته من مفردات تجلَّت شيئاً فشيئاً أسلوب حياة مشترك بين كافة الجماعات المتواجدة في هذه البقعة. ولعلك ترى من يزاوج بين مفردات هذه الثلاثة أو اثنتين منها، أو بين بعض ما ينشعب عنها، كالأديان والمذاهب والقراءات المنشعبة عن المنظومة الإيمانية، ليُنتِج من أساليب حياة وثقافات متعددة ـ متباينة في بعض الأحيان ـ ثقافةً ملفَّقة، يحاول أن يوحِّد بها سلوك جميع أفراد مجتمعه وأسلوب حياتهم.

وإنما أمكن لأساليب متعددة أن تتباين لأن المنظومة الفكرية وهي الأساس في المحتوى الثقافي، علاوةً عن كونها شعبتين أساسيتين متناقضتين ـ غيبية ومادية ـ، فإنك ترى في كلٍ منهما مذاهب وقراءات يطبع التغاير بينها الذي قد يكون حادّاً في بعض الأحيان تغايراً حادّاً في أسلوب الحياة، يصل إلى حدِّ فرح بعضهم وحزن بعضٍ آخر في تقليد يعيشه كلاهما في يوم واحد من أيام السنة، مع

(١) هذا ـ كما نبَّهنا أكثر من مرة ـ إن لم يكن بين العديد منها، بل بين بعضها والثقافة ترادف، على ما سنتبيَّن الحال فيه في الفصل اللاحق.

اتحادهما في النظرة الغيبية والرؤية الكونية المتمثّلة في دين واحد، وسنحاول عند عقلنتنا للثقافة أن نجد حلّاً لهذه البلدان التي تعددت فيها الأديان والطوائف والمذاهب والأعراق، لا لاستمرارية العيش دون التناحر والاقتتال فحسب، بل لتنهض وتبني مع تعددها حضارة.

نماذج سلبية وأخرى إيجابية للثقافة

لن تخفى علينا أبداً إذا ما استحضرنا حقباً من تاريخ الأنبياء عليهم السلام بعضَ النماذج السلبية لأساليب حياة الأمم والشعوب التي بُعثوا لهدايتها، وليس مبالغةً في القول أو ضرباً من الخيال الذهاب إلى أن المهمة الأساسية للأنبياء عليهم السلام تتجلى في تغيير أساليب حياة مجتمعاتهم وثقافاتها، فالجوهري من المحتوى الثقافي ونمط الحياة كما سيأتي هو ثنائي المعتقد من الرؤية الكونية والأخلاق والسلوك من الرؤية الآيديولوجية، ما عبَّرنا عنه سابقاً بالمنظومة الفكرية، لا الفن بفروعه والزيّ بأشكاله والمأكل بألوانه وغيرها من الشكليات[1].

ولا غرابة في ادعائنا هذا والدين الذي لا يرتاب أحدٌ في كونه خلاصة ما أُرسل لأجله الرسل والأنبياء عليهم السلام كافة ليس إلا الثنائي المذكور، فالثنائي هذا المعبَّر عنه بالمنظومة الفكرية هو تعبير آخر عن الدين، والدين في عرف القرآن بحسب العلّامة الطباطبائي رحمه الله عبارة عن الثقافة. فالدين لما كان سنّة عملية كان ـ كما

(١) نعم قد يُعزى اختلاف الأمم في بعض جوانب هذه الأمور إلى اختلافها في الجوهر، وإنما الاختلاف في بعض جوانب الفن والزيّ والطعام دون جميعها، لأن من جوانب الاختلاف بينها ما لا علاقة له بالمنظومة الفكرية، وإنما أفرزته البقعة الجغرافية وطباع أهلها عبر قرون، ومن جوانب الاختلاف الجوهري في هذه خذ في الفن مثلاً تجنّب المسلمين ما يُطرب من الألحان، وفي الملبس تجنّبهم تلك الموديلات التي تبرز ما حرَّم شرعُهم على المرأة والرجل كشفَه للآخر وللمماثل، وفي المأكل تجنّبهم لحم الخنزير.

الثقافة ـ نظرية سلوك مبنيَّة لا شك على رؤيةٍ ما للكون، إذ لا نفهم للسنن الاجتماعية التي تكررت كثيراً في ميزانه ﷺ معنى إلا أسلوب الحياة الذي يعكسه ثنائي المنظومة الفكرية في هذا القالب؛ قالب السنن الاجتماعية، ففيما استخلصه من بحث بعض الآيات قرَّر «أولاً: أن الدين في عرف القرآن هو السنَّة الاجتماعية الدائرة في المجتمع.

وثانياً: أن السنن الاجتماعية إما دين حق فطري وهو الإسلام، أو دين محرَّف عن الدين الحق وسبيل الله عوجا»[1]، متفقين معه أيضاً في ثاني هذين على ما خالفنا به ابن نبي من دوام إيجابية الثقافة، إذ أكَّد ﷺ احتمالها الوجهين في مواضع أخرى فضلاً عن هذا الموضع، وبيَّن أن مردَّ إيجابيتها أو سلبيتها إلى مفرداتها، ولا سيما المنظومة العقدية من الرؤية الكونية، فـ«الدين ـ كما تقدم مراراً ـ السنَّة الاجتماعية التي يسير بها الإنسان في حياته الدنيوية الاجتماعية، والسنن الاجتماعية متعلقة بالعمل مبنيّاً على أساس الاعتقاد في حقيقة الكون والإنسان الذي هو جزء من أجزائه، ومن هنا ما نرى أن السنن الاجتماعية تختلف باختلاف الاعتقادات فيما ذكر.

فمن يثبت للكون ربّاً يبتدئ منه وسيعود إليه، وللإنسان حياة باقية لا تبطل بموت ولا فناء، يسير في الحياة سيرة يراعي في الأعمال الجارية فيها سعادة الحياة الباقية والتنعم في الدار الآخرة الخالدة.

ومن يثبت له إلهاً أو آلهة تدبِّر الأمر بالرضا والسخط من غير معاد إليه، يعيش عيشة نظمها على أساس التقرب من الآلهة وإرضائها للفوز بأمتعة الحياة والظفر بما يشتهيه من نعم الدنيا.

---

(١) «الميزان في تفسير القرآن» للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي / ج١٠/ ص١٨٩ ـ ١٩٠.

ومن لا يهتم بأمر الربوبية ولا يرى للإنسان حياة خالدة كالماديين ومن يحذو حذوهم، يبني سنَّة الحياة والقوانين الموضوعة الجارية في مجتمعه على أساس التمتع من الحياة الدنيا المحدودة بالموت.

فالدين سنَّة عملية مبنيَّة على الاعتقاد في أمر الكون والإنسان بما أنه جزء من أجزائه»[١]، وفي مكان آخر أيضاً نجده رَحِمَهُ اللهُ يكرر ذات المعنى تقريباً، «فإن المذاهب المختلفة مؤثرة في خصوص السنَّن المعمول بها في المجتمعات، فالمعتقدون في الإنسان أنه مادي محض ليس له من الحياة إلا الحياة المعجّلة المؤجّلة بالموت، وأن ليس في دار الوجود إلا السبب المادي الكائن الفاسد ينظمون سنن اجتماعهم، بحيث تؤديهم إلى اللذائذ المحسوسة، والكمالات المادية ما وراءها شيء.

والمعتقدون بصانع وراء المادة كالوثنية يبنون سننهم وقوانينهم على إرضاء الآلهة ليسعدوهم في حياتهم الدنيوية، والمعتقدون بالمبدأ والمعاد يبنون حياتهم على أساس يسعدهم في الحياة الدنيوية، ثم في الحياة المؤبّدة التي بعد الموت. فصور الحياة الاجتماعية تختلف باختلاف الأصول الاعتقادية في حقيقة العالم والإنسان الذي هو جزء من أجزائه»[٢].

فالدين في عرف القرآن إذاً هو السنن الاجتماعية، والسنن الاجتماعية في مجتمع ما هي أسلوب حياته وبيئته، على أننا لا ينبغي أن نُغفل أنها في استخدام العلّامة تعني الجوهري من أسلوب حياته لا الشكلي، فلا يخلو الذهن من أمثلة عديدة على اختلاف شكلي لأسلوب حياة مجتمعين مع اتفاقهما في الدين، خصوصاً لو كان بينهما اختلاف قومي وعرقي.

---

(١) المصدر السابق / ج١٥/ ص٧ ـ ٨.

(٢) المصدر السابق / ج١٦/ ص١٩١ ـ ١٩٢.

كما لا ينبغي أن نُغفل عدم اشتمال السنن الاجتماعية على القانون، فالقانون قوة أخرى في المجتمع سيأتي المائز بينها وبين الثقافة، ولعل العلّامة استخدمها كذلك، فلم يُدرج القانون في السنّة الاجتماعية إذ عطفها عليه، وذلك حيث بيّن أن القانون والثقافة ملاك تماسك أي مجتمع: «وأما القوانين والسنن الاجتماعية فلولا وجود قوانين وسنن مشتركة يحترمها المجتمعون جميعهم أو أكثرهم ويتسلمونها تفرّق الجمع وانحل المجتمع»[١].

والحاصل أن السنن الاجتماعية هي الثقافة دون القانون، والجوهري منها دون الشكلي.

ولعلك في هذا الاستطراد الذي له صلة بالأبحاث السابقة تجد في نصوص العلّامة خلطاً بين الثقافة ومحتواها مع ما تقدّم من مائز بينهما، فالدين لما كان منظومة فكرية كان محتوى ثقافياً ولم يكن ثقافة وأسلوب حياة، إلا أننا نجد العلّامة رحمه الله إذ يفلسف لنا صيرورة الدين ثقافة وسنّة اجتماعية يؤكّد هذا المائز الدقيق الذي أوردناه سابقاً، فـ«الله سبحانه جارانا في كلامه مجاراة بعضنا بعضاً، فقلّب سعادتنا التي يهدينا إليها بدينه في قالب السنن الاجتماعية، فأمر ونهى، ورغّب وحذّر، وبشّر وأنذر، ووعد بالثواب وأوعد بالعقاب، فصرنا نتلقى الدين على أسهل الوجوه التي نتلقى بها السنن والقوانين الاجتماعية»[٢]، فالدين هو المحتوى، إلا أن الباري تعالى شأنه صاغه لنا نمط حياة وسنّة اجتماعية ليسهّل علينا تلقيه كما نتلقى أي سنة اجتماعية أخرى، وقد أوضح العلّامة هذه المسألة بتفصيل أكثر في نص له آخر فلسف به كيف سبك الباري تعالى شأنه المعارف

(١) المصدر السابق / ج١٦/ ص ١٩٢.

(٢) المصدر السابق / ج٦ / ص٣٧٥.

الحقيقية في قالب سنن اجتماعية[1]، وتعرَّض هناك إلى الأسلوب الإلهي في شدِّ عباده من خلال هذا السبك إلى الحقائق النظرية (الرؤية الكونية)، مع أن السنن الاجتماعية قضايا عملية.

وكيف كان فالنماذج السلبية لثقافات أمم الأنبياء عليهم السلام لا تحصى كثرة، سنقتصر على الإشارة إلى نموذج أو أكثر لكل من الجانبين النظري والعملي دون أن نسهب فيها:

أما الجانب النظري العقدي فلك في بني اسرائيل مع نبي الله موسى عليه السلام مثالاً واضحاً على ثقافة تجسيم الإله، التي بقيت ملازمة لهم مع انقطاعهم عنها قرابة الأربعين سنة، فلم تكف كل تلك السنين التي أمضاها موسى عليه السلام معهم بعد أن أنقذهم من فرعون وعبر بهم الشط، مبلِّغاً فيهم خلال مدة كهذه ثقافة التوحيد المناقضة لما روَّجه الفراعنة الأقباط الذين حكموا مصر بعد نبي الله يوسف عليه السلام عدة قرون، فمن ثقافة الأصنام وعبادتها التي فرضها الفراعنة الأقباط على أهل مملكتهم قروناً أربعة، إلى ثقافة موسى التوحيدية عقوداً أربعة، إذ «كان بنو إسرائيل في زمن موسى يسيرون بسنَّة اجتماعية هي أحسن السنن وهي سنَّة التوحيد التي تأمرهم بطاعة الله ورسوله، والعدل التام في مجتمعهم، وعدم الاعتداء على غيرهم من الأمم من غير أن يتأمَّر عليهم بعضهم، أو يختلف طبقاتهم اختلافاً يختل به أمر المجتمع، وما عليهم إلا موسى وهو نبي غير سائر سيرة ملك أو رئيس عشيرة يستعلي عليهم بغير الحق»[2]، إلا أن العقود الموسوية الأربعة هذه لم تمحُ أدران القرون الفرعونية الأربعة، فبقيت رواسب ثقافة عبادة الأصنام مختبئة خلال تلك العقود إلى أن ظهرت واضحة جليَّة على يد السامري.

(١) المصدر السابق / ج٧ / ص١٢١.

(٢) المصدر السابق / ج٥ / ص٢٨٧.

ولعل خصوص هذه الثقافة كانت أبرز ما واجهه أغلب الأنبياء عليهم السلام، فالأمر فيها لا يحتاج إلى سرد ما جرى مع إبراهيم عليه السلام مثلاً، أو ما تكبّده خاتم الرسل صلى الله عليه وآله من عناء محوها وإزالتها.

وأما الجانب العملي الأخلاقي والسلوكي فلنا في قوم لوط عليه السلام نموذجاً واضحاً للثقافة الفاسدة لا حاجة لذكره بعد شدة اشتهاره، كما يمكننا من خلال تحريم عبد المطلب عليه السلام جد النبي الأعظم صلى الله عليه وآله لبعض المصاديق الفاسدة لأسلوب الحياة الرائجة في زمانه أن نكتفي بالنماذج التاريخية، إذ حرَّم عليه السلام زوجة الأب ميراثاً للإبن بعد وفاة أبيه، كما حرَّم شرب الخمر والزنا، وحرَّم طواف الناس عراةً حول الكعبة، مضافاً فوق ذلك إلى نهيه عن وأد البنات، ففي بيئةٍ لا ترى وأد البنت عيباً بل قد تراه فخراً، لما فيه من طمس ما قد يجلب في زعم هذه الثقافة العار، نجد عبد المطلب عليه السلام يقف ليواجه هذه الثقافة وينهى عنها. ولا أجد مناصاً من طرح هذا السؤال هنا وإن لم يكن من موضوع البحث، فللسؤال محلّه وأهله، إذ ما الذي يجبُّه الإسلام في «الإسلام يجبُّ ما قبله»[1] من أفعال ارتكبت قبل اعتناق فاعلها الإسلام، وقد حكم العقل بمنكريَّتها، ونهى أرباب القوم وعقلاؤهم عنها؟

أما النماذج السلبية المعاصرة فلنا الوقوف فيها على بعض تلك التي تعيشها مجتمعاتنا الإسلامية في الجانب العملي، كالذي أشرنا إليه سابقاً؛ وهو الثقافة الاستهلاكية التي تنخر بدن مجتمعات الأمة الإسلامية بصفة عامة، ميسور الحال منها (الدول النفطية) بصفة خاصة، إذ يندر ـ إن لم ينعدم ـ في هذه المجتمعات من يفكر في إنتاج بعض ما بات من ضرورات الحياة، كالأجهزة الالكترونية

(١) «كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال» للمتقي الهندي / ج١ / ص٦٦ / ح٢٤٣، وج١٣ / ص٣٧٤ / ح٣٧٠٢٥.

المنتشرة في كل زاوية ومكان مثلاً، بل وما هو أدنى منها تعقيداً وأقل في التصنيع مؤونةً، وإنما تجد أفراد هذه المجتمعات تسارع إلى شراء ما يجذبها من هذه الأجهزة أو يشتمل على خصوصيات أكثر، دون التفكير ولو للحظة واحدة بصناعتها وإنتاج نظير لها، فإن لم يراود الأذهانَ إنتاجُ ما هو أبسط بكثير منها، فلا غرو في أن لا يراودها إنتاجُ هذه، فضلاً عما هو أكثر تعقيداً وأزيد مؤونةً من هذه وتلك، فنحن هنا أمام آفة أخلاقية اجتماعية هي الكسل والاتكال على الآخر، تؤدي إلى بيئة استهلاكية تستشري في عروق المجتمع، إلى أن يصبح الحديث عن الإنتاج فيها ضرباً من الخيال ومحلّاً للسخرية.

ثم يمكننا أن نشاهد من خلال هذه الثقافة ثقافة سلبية أخرى رائجة في أوساط المسلمين، وهي بعد تحذير الإسلام منها ونهيه عنها تندرج في السلبي من السلوك على ما هو معهود عن فقهائهم من تحريمها. إننا في مثال الأجهزة الالكترونية السابق إذ نشاهد في الجو الاستهلاكي الذي يعيشه غالب المسلمين سعياً حثيثاً على امتلاك الأفضل أو الأجمل من هذه الأجهزة، وإن لم يكن مورد حاجة وبلغ من الثمن ما بلغ، إذ نشاهد ذلك نرى ثقافة وجوّاً تبذيرياً عبثياً قد يصدم في بعض الأحيان، ولا حاجة لنا مع ما نراه في مثل الطعام والشراب من هدر يومي في أوساط المسلمين لمزيد من الحديث عن هذه الثقافة.

هذا ومن النماذج السلبية التي يجدر الإشارة إليها في بعض البلاد الإسلامية عملية الزواج، فبدل تسهيل هذه العملية وتذليل العقبات التي تحول دون تحققها في المجتمعات الإسلامية ـ انسجاماً مع تعاليم الشرع الذي تتبناه ـ نجد تعقيداً لا مبرر له فيها، خذ مثلاً لذلك أهم مقدماتها وهو المهر، فغلاء المهور ووصوله إلى مستويات خيالية بات واقعاً لا مفر منه أمام شبان تلك المجتمعات، مع ما لذلك من آثار اجتماعية وخيمة، تبدأ من تأخير

عملية الزواج إلى أعمار متقدِّمة، تطوي تلك المرحلةُ خلالها أوج الشباب وشهوته، دون أن يكون القرين الذي يحفظ قرينه موجوداً، فتندفع الشهوة وهي في أوجها لتطفئ نارها أينما كان وكيفما كان. إلى تسلط المرأة على الرجل وانعدام روح الزوجية بينهما، ليحل محلَّها العيش القهري أو حياة الأمر الواقع التي قد لا تتكيَّف معها الكثير من الحالات. إلى الاقتصار في تلك السن المتأخرة نوعاً ما على ولد أو اثنين في البيت، لترى حينها الأب الأربعيني يحمل طفله الأول رضيعاً بين يديه، لا أدري كيف سيكون حاله إذ يكبر هذا الطفل وتكبر استحقاقاته معه، وكم هي المدة التي سيمضيها الأب مع حفيده في فرض تمكن ابنه من الزواج مبكراً؟، إلى غيرها من آثار أو آثار لتلك الآثار، لسنا هنا في وارد إحصائها وبحث أسبابها وسبل معالجتها. وليس بأقل سوءاً من ثقافة غلاء المهور ثقافة دوران المهر زيادة ونقيصة مدار بعض الخصوصيات التي تمتلكها الفتاة، من الوظيفة إلى الشهادة الجامعية إلى التفوق نوعاً ما في الجمال إلى حيثية العائلة الاجتماعية والاقتصادية، إلى غيرها من الخصوصيات التي يُغفل في كثير من الأحيان معها عن أهم ما ينبغي أن تمتلكه الفتاة مما أوصى به الشرع وركَّز عليه، فكيف يُنكر أهل الفتاة صيرورة ابنتهم سلعة تُباع وتُشترى؟، ولا سيما في مثل الوظيفة والجمال من خصوصيات.

على أن بعض آثار ثقافة غلاء المهور المذكورة قد لا يكون أثراً وإنما ثقافة مستقلة، كتحديد النسل في بعض المجتمعات الإسلامية، فحتى لو قلَّ المهر، أو لم يكن عائقاً، وكان الشاب ميسوراً وتزوج مبكراً وتوفرت له مقومات التربية الصالحة للأولاد، إلا أنك تراه يقتصر على حد معيَّن من الأبناء، يقطع باللجوء إلى العمليات الطبية فرص الزيادة عن ذلك الحد.

أما النماذج الإيجابية فسأكتفي منها بنموذجين تحوَّل كلٌّ منهما من السلبي إلى الإيجابي، ولكني أرى من المناسب قبل عرضهما التنبيه إلى قوة البيئة والثقافة في إخضاع المجتمع لها، وهو ما سيظهر من خلال نموذج سلبي لوسط وبيئة خاصة ببعض الشباب من عالمنا الإسلامي، وإنما خصَّصت ذلك ببعض شباب عالمنا الإسلامي دون العوالم الأخرى، لأن هذه البيئة الفاسدة التي سأشير منها إلى قوة الثقافة قد تكون بيئة عامة أو شبه عامة في غير العالم الإسلامي، ثم إني بهذا المثال علاوةً على التنبيه إلى قوة الثقافة أتعرض لأول مرة إلى احتمال وجود ثقافة مناقضة ـ أو لا أقل مغايرة ـ لثقافة المجتمع الموجودة فيه، مع عدم وجود أي اختلاف اثني ـ مذهبي أو عرقي ـ بين أفراده، فهي بيئة خاصة بشريحة معيَّنة في المجتمع كمثالنا هذا وهو شريحة الشباب، مع كونها غريبة عن بيئة مجتمعها، وسنذكر بدايةً ثلاث مراتب لارتكاب المعصية والخطيئة في شرع المسلمين، بل في مطلق الشرائع، فلا خصوصية للإسلام في هذه المراتب:

الأولى هي الاستتار، وذلك بأن يكون مرتكب الخطيئة متخفِّياً عن الناس بعيداً عن أبصارهم وأسماعهم، يخشى تفشي خبر أفعاله بين أبناء محيطه وبيئته.

الثانية هي التجاهر، وذلك بأن يتجاهر العاصي بما يقوم به من خطايا على مرأى ومسمع مجتمعه الرافض لارتكابها، فإما أن يقوم بها أمامهم كأن يشرب الخمر في الشوارع والساحات دون أن يردعه عنه رفض البيئة التي يعيش فيها، أو أن لا يستحي من بيئته في أن تعرف ما يقوم به في السر.

الثالثة هي التفاخر، وهذه المرتبة أخطر لا ريب من المرتبتين السابقتين، فلا يقتصر فيها مرتكب الفواحش على ارتكابها علناً وعدم خشيته من معرفة الناس بها، وإنما يذهب أبعد من ذلك إلى التفاخر بما يقوم به من موبقات، إذ لا يخجل من الحديث بها فحسب، وإنما يبادر هو نفسه إلى الحديث عنها مفتخراً بما

يتوهمه إنجاز ويزعمه بطولات[١].

هذه المرتبة الثالثة هي ما قد يسود أوساط بعض شبابنا المسلم ويُشكّل بيئة تحكم سلوكهم، إلا أنها حيث تشتدُّ بينهم تجعل من يدخل محيطهم الخاص ممن لا يزاول ارتكاب المعاصي ـ بل ومن يزاوله مستتراً ـ غريباً عنهم يستحي من الجهر بينهم بأسلوب حياته الخاص، فما إن يعترض أو على الأقل يعيش بيئته الخاصة أمامهم حتى يبادروا إلى السخرية منه والاستهزاء به وعزله من محيطهم، أو انعزاله عنهم إن كان ممن يصمد على عدم الخضوع لجوّهم. هذا إن استطاع الصمود، ولكنه إن لم يكن قادراً عليه فإنه سيسقط وينصاع رويداً رويداً لهم، متثقّفاً بأسلوب حياتهم، ليكون إذ ذاك قد وقع في فخ ما يُعبَّر عنه في أدبيات الإسلام بـ«لومة اللائم».

ولعل ما اشتهر لدى فئة من المسلمين عن لسان النبي الأعظم ﷺ من أنه «إذا ابتليتم بالمعاصي فاستتروا»[٢] على فرض صحته يأتي في هذا السياق، فما إن

---

(١) أشير في القرآن الكريم إلى هذه المرتبة مبيِّناً الباري تعالى شأنه أن تزيين الشيطان للقبائح هو سبب وصول البعض إليها، من ذلك قوله تعالى ﴿**فلولا إذ جاءهم بأسنا تضرّعوا ولكن قست قلوبهم وزيَّن لهم الشيطان ما كانوا يعملون**﴾ («سورة الأنعام» / الآية ٤٣)، ويقول أيضاً ﴿**زُيِّن لهم سوء أعمالهم والله لا يهدي القوم الكافرين**﴾ («سورة التوبة» / الآية ٣٧)، وفي آية أخرى ﴿**قال ربِّ بما أغويتني لأُزيِّننَّ لهم في الأرض ولأُغوينهم أجمعين**﴾ («سورة الحجر» / الآية ٣٩)، وفي آية رابعة تصريح بأن هذا النوع من البشر يرى سوء عمله حسناً بعد تزيين الشيطان له، وهي قوله تعالى ﴿**أفمن زُيِّن له سوء عمله فرآه حسناً**﴾ («سورة فاطر» / الآية ٨).

(٢) «كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس» لإسماعيل بن محمد العجلوني / ح ٢١١ / ص٨٤، هذا ولا يخفى على أحد حرمة إرتكاب المعصية في الإسلام وعظيم تشنيعه بها وما أُطلق من وعيد العقاب عليها، إلا أن الرواية على فرض صحتها لا تتحدث عما في مرتبة الاستتار من مؤاخذة، فهذا المقدار فيها مسكوت عنه، وإنما الغرض هو

يتعدّى العاصي المرتبة الأولى من المراتب الثلاث المتقدِّمة حتى يخرج ضرر الفساد عن إطار الفرد ويتعدّاه إلى الجماعة، إذ في الأولى فساد وفي الثانية والثالثة مضافاً إلى الفساد إفساد، وخطر الثالثة في الإفساد وانتشار الفساد لا ريب أكبر وأشد من خطر الثانية، فما بالك لو أن إحداهما ولا سيما المرتبة الثالثة كانت ثقافة لدى شريحة من المجتمع، إذ في استحكام أسلوب الحياة هذا لدى شريحة ما واشتداده فيها اشتداد لغربة من لم يتثقَّف به ممن يعيش وسط تلك الشريحة ويتربى في كنف محيطها، ففي مثل هكذا حالة سيحتاج الفرد إلى مقاومة مضاعفة لثقافة هذه الشريحة وأسلوب حياتهم، كالحاصل مثلاً في المدن السكنية الجامعية لدى العديد من جامعات عالمنا الإسلامي، فإننا كثيراً ما نسمع من بعض أبناءنا الذين يطلبون العلم في تلك الجامعات ما يشيب منه شعر الرأس من أنواع الفساد المستشري بين طلبتها، ويشكون لنا غربتهم فيها إذ لا ينصاعون لذلك المحيط والبيئة، التي لا مناص لهم في طلب العلم من العيش فيها.

هذا ولعلك بما سقناه من مثال قد تنبَّهت إلى قوة الثقافة في عزل من لم يتثقَّف بمفرداتها وجعله غريباً، يستحي هو ويخجل ـ وإن كان على حق ـ من الجماعة التي تعيش تلك المفردات وتتنفس هواءها. من هنا؛ أي من بوابة الغربة والحياء التي كان يعيشها المصلي العابد في بعض أوساط الجمهورية الإسلامية في إيران قبل انتصار الثورة سندخل إلى النموذج الإيجابي الأول، وأنا بهذا النموذج أحكي ما ذكره لي أحد الإخوة الإيرانيين عن حاله عندما كان طفلاً مسافراً بصحبة والديه من إحدى المدن الإيرانية إلى العاصمة طهران، فقد وقفت حافلتهم في استراحة أثناء الطريق وكان وقت الصلاة قد حان، ولم يذهب من ركاب تلك

تسليط الضوء على اتساع حجم المؤاخذة مع الإجهار، فالذنب في الاستتار يقتصر على صاحبه، ولا يتحمّل معه أعباء ذنوب كل من كان هذا العاصي سبباً في إنحرافهم كما في حالة الإجهار.

الحافلة الممتلئة إلى أداء واجب الصلاة سوى والداه، فانتاب هذا الأخ ـ الطفل حينها ـ مع ما أحاط الأبوين من نظرات غرابة لا تخلو من سخرية واستهجان لدى بعض المسافرين، انتابه شعور بالوحدة لم يخل من خجل وحياء إزاء ما انفرد به الأبوان خلافاً لجميع من في الحافلة، هذا الطفل هو ذاته الذي يسافر اليوم ويتنقَّل بين مدن الجمهورية رجلاً، ينظر هو بغرابة إلى أولئك القلَّة الذين لا يؤدّون الصلاة في الاستراحات والأماكن العامة، ولكي لا أوصف بالمبالغة في هذا الأمر، فلا أقل من أنه اليوم يُعترض على سائق الحافلة إن أخَّر الوقوف بعد دخول وقت الصلاة، ويجد الكثير من المؤيدين لاعتراضه والمساندين له من ركاب الحافلة.

إذاً بيئتان مختلفتان إلى حد كبير عاشهما شخص واحد في الجمهورية الإسلامية، ولا عجب فيهما والإمام الخميني قدس سره أبرز نموذج في زماننا هذا لمن عاصر ثقافتين مختلفتين، كان هو رائد التحوّل والتغيير بينهما، فمن العابد الغريب في الكثير مما لديه، إلى القائد القريب في كل ما لديه.

وأما النموذج الإيجابي الثاني فهو في ثقافة المقاومة، فمن ثقافة الهزيمة والخضوع، ثقافة الضعف التي اشتغل عليها الكيان الصهيوني الغاصب لفلسطين وبثّها في بدن أمتنا الإسلامية عموماً، العالم العربي منها على وجه الخصوص، إلى هذه الثقافة، من غربة المقاوم ووحشته بين أهله في أسلوب حياته إلى غربة المساوم الخانع الذليل، من الاستهزاء بمن أخرج لؤلؤة الجهاد من كنز مفرداته الثقافية وسار بها نحو التحرير، إلى الإيمان بخياراته والتشبث بها والتضحية بكل شيء لأجلها، نعم لقد استطاعت المقاومة ـ الإسلامية اللبنانية منها على وجه الخصوص ـ أن تُجهض تلك العقود التي دأب الكيان الصهيوني فيها على كي وعي الناس ومسخ جانبٍ مهمٍ من أسلوب حياتهم.



الفصل الثاني

فيما له صلة من مفردات



قد مرَّ في التمهيد أننا عندما نقرأ عن الثقافة، أو نتابع ما يُعنى بها من دراسات وأبحاث خرجت بها ندوة حولها أو مؤتمر هنا وهناك من بقاع العالم، فإننا سنواجه كمّاً هائلاً من الألفاظ ذات الصلة بها، وذكرنا هناك أن من ذلك الحديث مثلاً عن الهوية والحضارة مما قد يرادف مفهوم لفظ الثقافة أو يشاركه بنحو ما في المعنى، وكذا المعتقد والقيم والأعراف والتقاليد وغيرها مما يذكر في تحديد مفهومها على ما تبيّن في الفصل السابق، إلى الحداثة والاستشراق والعولمة والغربنة والأمركة من ثقافات ومسميات لمشاريع ثقافية، ثم في الغالب سيقرع سمعنا أيضاً مفردات كالاستبداد والاستعمار والاستكبار، والماسونية والصهيونية واليهودية والمسيحية أو الصليبية، وكذا البرجماتية ممن يقف خلف تلك الثقافات والمشاريع.

هذا والمفهوم الذي أثبتناه في الفصل السابق للثقافة وتبنَّيناه تربطه ببعضها أنحاء من الروابط، ويتقاطع مع بعضٍ آخر منها في المعنى الذي اصطلح كلٌّ منهما له، من ذلك الألفاظ التي كثيراً ما تستعمل في تعريفها، والتي اتضح أنها بين محتوى ثقافي ومكوّن ثقافي، ولكننا أرجئنا بيان المراد منها إلى هنا، لتكون في فصل مستقل من جملة الألفاظ والمفاهيم التي تحوم حول مفهوم الثقافة، وبالجملة فالمناسب فرز هذه الألفاظ وبحثها في محاور أربعة:

الأول: في المرادف أو المشترك بنحو ما مع الثقافة في المعنى.

الثاني: في مفردات الثقافة ومكوّناتها.

الثالث: في ثقافات ومشاريع ثقافية والثقافة المضافة.

الرابع: في طبقات الغزو الثقافي.

المحور الأول:

الهوية

لعلك ـ خصوصاً في أيامنا هذه ـ كثيراً ما تسمع بعض النخبة من أبناء أمتنا الإسلامية يتحدثون عن حفظ هويتنا وحمايتها من هتك أعدائنا، وترى هؤلاء يُلِحُّون ويؤكدون على خطورة المسألة، ويتألَّمون لما وصلت إليه الأمة من تخلي عن الكثير من مفردات هويتها، وتبني بصورة عمياء ما يزرقه الآخر ويحقنه في بدنها الثقافي، فإنك بحق تجدها اليوم شيئاً فشيئاً قد انسلخت عن هويتها الأم وارتدت هوية الغير لباساً، في زعمها عصرياً حديثاً متطوراً، بل باتت طباع أبنائها تمجُّ من يحاول الحفاظ على بعض مفردات هويتها الثقافية وتنعته بالتخلف. ويكفيك لتذعن بالانسلاخ وارتداء الهوية الغريبة ما نرتديه اليوم من زيٍّ ولباس وما كنا نرتدي قبل سنوات، إذ مزَّق جسدُ فتاتنا السترَ والخدرَ الذي كان يصونه، وخرج اليوم عارياً لا يحول دونه شيء، اللّهُمَّ إلا لونُ ما يحاكي تفاصيله من لباسٍ تزعم الفتاة أنها تستر نفسها به.

وكيف كان فالذي يقصدونه من لفظ "الهوية" إذ يستعملونه في هذا الشأن هو نفس معنى الثقافة، أضيفت إليه الثقافة أم لم تُضف، فالهوية والهوية الثقافية يُراد بهما الثقافة حيث يستعملان في هذا الصدد.

هذا ويشهد لذلك منشأ اعتماد هذا اللفظ واصطلاحه على الثقافة، فإن منشأه ومرجعه على ما يظهر ممن يستعملها فيه هو الخصوصية والتميّز، أحد أهم تمظهرات الثقافة التي يصطبغ بها المجتمع الذي تغذّيه، كما تقدم في الكلام عن تمظهراتها التي نظر من خلالها إلى الثقافة بعضُ من عرَّفها. فالهوية على ما في

الموسوعة الفلسفية مثلاً هي «مقولة تعبِّر عن تساوي وتماثل موضوع أو ظاهرة مع ذاته، أو تساوي موضوعات عديدة. فالموضوعان أ و ب يكونان متطابقين من حيث الهوية إذا ـ وفقط إذا ـ كانت كل الصفات (والعلاقات) التي تميّز أ مميّزة أيضاً للموضوع ب، والعكس بالعكس (قانون لايبنتز)... ويتطلب تعيين هوية الأشياء أن يكون قد تم تمييزها مسبقاً، ومن ناحية أخرى فإن الموضوعات المختلفة غالباً ما تحتاج إلى تحديد هويتها (بهدف تصنيفها مثلاً). وهذا يعني أن الهوية ترتبط ارتباطاً لا يمكن فصمه بالتمييز»[١]، فالهوية والتميّز متلازمان لا انفكاك بينهما بحسب هذه الموسوعة، وهذا ليس مخالفاً لمعنى الهوية لدى الفلاسفة القدماء، ففي المعجم الفلسفي يورد صليبا مراد القدماء من الهوية ناقلاً ذلك من كليات أبي البقاء وحاصله: أن «الأمر المتعقَّل من حيث أنه معقول في جواب ما هو يسمى ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى حقيقة، ومن حيث امتيازه على الأغيار يسمى هوية، ومن حيث حمل اللوازم عليه يسمى ذاتاً»[٢]، فالامتياز عن الغير مناط الهوية وملاكها، من هنا إذاً كان سريان لفظ الهوية إلى الأدبيات الاجتماعية، ليُطلق على ما يميِّز شعباً عن شعبٍ آخر "هوية". بل إننا نجد لدى علماء الاجتماع في الإثنية الموجودة في بلدٍ ما هويةً لذلك البلد، وذلك لكونها تميِّزه عن غيره من البلدان الخالية من هذه الإثنية أو غيرها من الإثنيات، مع ما تحمله الإثنية داخل البلد من تنوعٍ وتميّزٍ في الثقافات والهويات، إذ «تشكِّل الإثنية، التي تعرَّف بهيئتها الثقافية، الهوية المرجعية بامتياز»[٣].

---

(١) «الموسوعة الفلسفية» إشراف م. روزنتال و ب. يودين / ترجمة سمير كرم / ص٥٦٤ ـ ٥٦٥.

(٢) «المعجم الفلسفي» للدكتور جميل صليبا / ج٢ / ص٥٣٠.

(٣) «معجم الأثنولوجيا والأنتربولوجيا» تحت إشراف بيار بونت وميشال إيزار / ترجمة وإشراف مصباح الصَّمد / ص٩٩٠.

ثم وبمعزل عن أسباب ظهور الإثنيات في العديد من البلدان وعللها ـ وهو ما أعرضنا عن ذكره في حديثنا السابق عن مثل هذه البلدان ـ، إلا أنك تجد تأكيداً على أن الإثنية في مكانٍ ما صارت بتنوّعها وتعددها ملاكاً لهوية ذلك المكان، ففي ذات المعجم تقرأ: «لقد كانت بيئة استثمارات المناجم ومناطق الغيتو[١] في المدن، هي التي أتاحت تبيان تنوّع وتعدد تشكيلات الهوية على أساس إثني»[٢]. وبقطع النظر مرة أخرى عن سبب التئام عدد من الأعراق أو الأديان أو المذاهب في هذه البقعة من الأرض أو تلك؛ العمل ولقمة العيش هو، أم الحرب والاقتتال، أم الاختراق العقائدي الثقافي، فإن كل بقعة من هذا القبيل تميّزها عن الأخرى هويتها المتمثلة بالتنوع الكمي والكيفي من الإثنيات القاطنة فيها، التي تمتاز كل منها بهوية خاصة بها، فالهوية هنا لا تعني بالدقة الثقافة؛ من أسلوب حياة وبيئة تمنح هكذا بلدان نَفَساً صحيّاً في استمرار العيش والديمومة، أو موبوءاً يودي بها إلى الهلاك. سواء في ذلك اتفق على اسلوب الحياة الجميع، أو فرضه بعض إثنيات البلد على البعض الآخر، إذ قد تطغى على أسلوب الحياة المنظومة الفكرية أو العرقية للاتجاه الأكثر أتباعاً، أو يحصل ـ مع كثرة التنوع في الغالب وتوازنه ـ اتفاق على ما أفرزته وحدة البقعة الجغرافية، بما فيها من طبيعة ولغة

(١) ورد في تعريب الغيتو للدكتور ممدوح خسارة في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق / المجلد ٧٨ / الجزء ٣ أنه «يشير إلى منطقة يعيش فيها، طوعاً أو كرهاً، مجموعة من السكان يعتبرهم أغلبية الناس خلفية لعرقية معينة أو لثقافة معينة أو لدين. أصل الكلمة يعود للإشارة إلى حي اليهود في المدينة، مثل الغيتو في مركز مدينة روما. يشار إلى الغيتو في المناطق العربية بـ "حارة اليهود". الغيتو أيضاً درج على وصف الأحياء الفقيرة الموجودة في المناطق المدنيَّة الحديثة».

(٢) «معجم الأثنولوجيا والأنتربولوجيا» تحت إشراف بيار بونت وميشال إيزار / ترجمة وإشراف مصباح الصَّمد / ص٩٩٠.

وعدوى الأطراف، ففي صورة طغيان أسلوب حياة البعض قد لا يحصل التميّز في الثقافة عن بلدان اتفقت معها في أسلوب الحياة، مع ما يميّز تلك البلدان عنها من تركيبٍ في الإثنيات أو تمحّضٍ بعرق ودين ومذهب واحد، هو الذي اعتمد في تكوين أسلوب الحياة في كلا الطرفين. فهوية كل طرف بهذا المعنى للهوية وهو التنوّع الكمي والكيفي للإثنيات القطنة في البلد متميّزة عن هوية الطرف الآخر مغايرة لها، اتفق طرف الإثنيات على أسلوب الحياة ـ المتحد مع أسلوب حياة الطرف الآخر ـ أم فُرض من قِبل أحدها فرضاً، مع عدم تميّز الثقافة بين الطرفين واتحادهما في أسلوب الحياة.

هذا ولكن المكوّن تارة والمحتوى تارة أخرى والثقافة ثالثة كلها وردت في تعريف علماء الاجتماع للهوية، فهي «أحد أشكال العادة، أو نمط حياة ومنظومة قيم»[1]، فالعادة ـ أحد المكوّنات ـ ومنظومة القيم ـ أحد المفردات ـ هما مما سنأتي عليه في المحور الثاني، ونمط الحياة هو الثقافة كما قد تبيَّن. أما التعبير عن الهوية بأنها «مرجعية وشيفرة أخلاقية»[2] فلا يخلو لفظ "المرجعية" فيه من إشارة إلى الخصوصية من جهة، وقوة التأثير التي للثقافة حيث جُعلت المرجع لدى المجتمع من جهة أخرى. وأما الشيفرة فهي كالترميز أو الرموز من تعابير مرت وأومأت إلى حالة اللاوعي، أو بالأحرى التلقائية التي لا تحتاج إلى رويَّة وفكر يسبق سلوك المجتمع الذي يعكسه أسلوب حياته وثقافته.

---

(١) المصدر السابق / ص٩٩٠.

(٢) المصدر السابق.

الحضارة

لا شك أن الحضارة من الألفاظ التي كثيراً ما تقترن عند استعمالها بالثقافة، ففي البين علاقة قوية تربط بين مفهومي هذين اللفظين، ومع أننا نجد في بعض التعاريف التي سيقت لهما ما يجعل منهما شيئاً واحداً، إلا أن الحق أن بينهما في الاستعمالات المتداولة هذه الأيام[1]، اختلافاً أساسياً من عدة جهات، بل إنك تجد أكثر من عرَّف كلا المفهومين قد وضع العديد من الفوارق بينهما بصورة واضحة، ولن نخوض في ذلك كثيراً وإنما سنكتفي بتسليط الضوء على بعض ما ذُكر في هذا الشأن دون الإسهاب فيه كما فعلنا في مفهوم الثقافة، هذا ويمكننا القول بداية: إن الثقافة إنما تُعُرِّض لها في الأزمنة الأخيرة لِما لها من دور في تحقيق الحضارة والوصول بالمجتمع إليها، ففي الكلام عن أسباب الوصول إلى الحضارة نجد أنفسنا لا محالة أمام شرطها الأساسي وهو الثقافة، هذا إن كانت تحمل في أحشائها المفردات الحسنة لا القبيحة، لأنها كما ذكرنا سابقاً إن غذَّتنا بالقبيح جرَّتنا إلى الانحطاط، فحضارتنا رهن بما يحمل لنا أسلوب حياتنا الذي نعيشه من محتوى.

وكيف كان فإننا بعد تتبع بعض التعاريف نجد اضطراباً في بعض الأحيان عند تحديد معنى كل من الثقافة والحضارة، فمن التعاريف التي وردت في "معجم اللغة العربيَّة المعاصرة" للثقافة نرى أنها «مجموع ما توصلت إليه أمة أو بلد في

---

(١) هناك اتجاهات أربعة في مفهومي الثقافة والحضارة: أحدها يجعل منهما شيئاً واحداً، والثاني يرى الثقافة أعم مطلقاً من الحضارة لكون الأخيرة محصورة في الشق المادي، والثالث يرى بينهما تبايناً مع ما بينهما من تأثير وتأثر، فالثقافة في الشق المعنوي والحضارة في المادي، والرابع يذهب إلى أن الحضارة أعم مطلقاً من الثقافة، وهو الاستخدام الراهن لهما على حد الأستاذ فؤاد سعيد في «الثقافة والحضارة / مقاربة بين الفكرين الغربي والإسلامي» ص٣٥ ـ ٣٧.

الحقول المختلفة من أدب وفكر وصناعة وعلم وفن ونحوها»[١]، وهذا المعنى الذي ذُكر هناك للثقافة ليس بعيداً عما يُذكر للحضارة من معنى، كالذي ورد مثلاً في "معجم الأثنولوجيا والأنتربولوجيا" من أن الحضارة اسم «ظهر... في فرنسا... وهو يدل على مرحلة معيَّنة من التطور، أي مجمل المكتسبات التقنية والاجتماعية والفكرية التي أتاح التقدم المتواصل للفكر تكديسها»[٢]، أو ما عن صليبا في معجمه من أن المعنى الموضوعي للحضارة «هو إطلاق لفظ الحضارة على جملة من مظاهر التقدم الأدبي، والفني، والعلمي، والتقني التي تنتقل من جيل إلى جيل في مجتمع واحد أو عدة مجتمعات متشابهة. تقول: الحضارة الصينية، والحضارة العربية، والحضارة الأوربية»[٣].

هذا «وأما الحضارة بالمعنى الذاتي المجرَّد فتطلق على مرحلة سامية من مراحل التطور الإنساني المقابلة لمرحلة الهمجية والتوحش»[٤]، المعنى عينه الذي أشير إليه في "معجم الأثنولوجيا والأنتربولوجيا" من أنه «تسمح سيرورة[٥] الحضارة للمجتمعات بالتحرر من سيطرة العادات الخاصة بحالة الهمجية»[٦].

---

(١) «معجم اللغة العربيَّة المعاصرة» للدكتور أحمد مختار عمر / ص٣١٨.

(٢) «معجم الأثنولوجيا والأنتربولوجيا» تحت إشراف بيار بونت وميشال إيزار / ترجمة وإشراف مصباح الصَّمد / ص٤٤٦ ـ ٤٤٧.

(٣) «المعجم الفلسفي» للدكتور جميل صليبا / ج١ / ص٤٧٦ ـ ٤٧٧.

(٤) نفس المصدر / ج١ / ص٤٧٦ ـ ٤٧٧.

(٥) دَخَلَتِ القَضِيَّةُ في سَيْرورَةٍ: في امْتِدادٍ وَتَطَوُّرٍ، في مُسَلْسَلٍ، في حَرَكَةٍ مُتَتَالِيَةٍ.

(٦) «معجم الأثنولوجيا والأنتربولوجيا» تحت إشراف بيار بونت وميشال إيزار / ترجمة وإشراف مصباح الصَّمد / ص٤٤٦ ـ ٤٤٧.

وهنا سنأتي إلى أحد أهم الفوارق التي ذُكرت بين المفهومين[١]، فالحضارة حالة إيجابية حسنة على كل حال خلافاً للثقافة، وهو ما قدمناه من أن الحضارة إذ استعملها تايلور في الوجه السلبي متحدِّثاً عن "حضارة الشعوب الدُنيا" فإنه حينئذ «باتت الحضارة (الجامعة) مرادفة للثقافة (بالمعنى التقني للعبارة)، وبهذا المعنى يستمر علماء الآثار باستخدامها، بينما يميل الإثنولوجيون إلى تجنبها، مفضلين عليها عبارة الثقافة»[٢]، فمن المسلَّم أن الحضارة تحمل في مفهومها بُعداً إيجابياً فقط، ولكنها ما إنْ استعملت في السلبي باتت مرادفة للثقافة، وهو ما نقلناه أيضاً عن صليبا من «أن لفظ الثقافة يدل عند علماء الأنتربولوجيا على مظاهر الحياة في كل مجتمع، متقدماً كان أو متخلفاً، على حين أن لفظ الحضارة عندهم يدل على مظاهر هذه الحياة في المجتمعات المتقدمة وحدها»[٣]، فهو هنا مع ما في توحيد المفهومين في أنهما "مظاهر الحياة"، إلا أنه مع ذلك بَيَّن الفارق بينهما في انحصار استعمال لفظ الحضارة في خصوص البعد الإيجابي.

وأما الفارق المهم الثاني فهو في مادية "مظاهر الحياة" هذه من عدمها، والمادي في "مظاهر الحياة" على ما يُفهم من كلماتهم هو الجانب العمراني والصناعي في كافة الميادين، وغير المادي هو العلم والأدب[٤]، وقد أشار صليبا إلى وقوع

---

(١) دون تقصي جميعها وتتبعه في كافة ما توفر بين أيدنا من كتب اهتمت بهذا الموضوع، فسنكتفي ببعض ما ورد من فوارق ذكروها بين الثقافة والحضارة، كي لا نخرج عن غرض الكتاب.

(٢) «معجم الأثنولوجيا والأنتربولوجيا» تحت إشراف بيار بونت وميشال إيزار / ترجمة وإشراف مصباح الصَّمد / ص٤٤٦ ـ ٤٤٧.

(٣) «المعجم الفلسفي» للدكتور جميل صليبا / ج١ / ص٤٧٦ ـ ٤٧٧.

(٤) لن يكون للتقدم العقلي معنى إلا العلم، والعلم إذ يتردد على ألسن الأكاديميين يُراد به خصوص

اللَّغَط في مادية "مظاهر الحياة" بين من عرَّف مفهومي الثقافة والحضارة: فـ «إذا كان بعض العلماء يطلق لفظ الثقافة على المظاهر المادية، ولفظ الحضارة على المظاهر العقلية والأدبيَّة، فإن بعضهم الآخر يذهب إلى عكس ذلك»[١]، ثم يرى هو أن «خير وسيلة لتحديد معنى كل من هذين اللفظين إطلاق لفظ الثقافة على مظاهر التقدم العقلي وحده، وهي ذات طابع فردي، وإطلاق لفظ الحضارة على مظاهر التقدم العقلي والمادي معاً، وهي ذات طابع اجتماعي»[٢]، والغريب أن هذا الذي رآه صليبا خيرَ وسيلة في تحديد معنى الحضارة، يتفق ـ من جهة المادية وعدمها ـ مع أحد ما نقلناه سابقاً عن مختار عمر من معنى للثقافة هو أنها «بيئة خلَفها الإنسان بما فيها من منتجات مادية وغير مادية تنتقل من جيل إلى آخر»[٣].

ولعل عدم مادية الثقافة هو ما ينسجم في الواقع مع ما وصلنا إليه من تعريف لها يتناغم مع استعمالات هذه المفردة اليوم، فسواء أكانت محيطاً أم وسطاً أم إطاراً أم بيئةً أم جواً أم أسلوبَ وطريقةَ ونمطَ حياة، فإنها أمرٌ ليس مادياً بالمعنى الذي اختُلف حوله من المادية وعدمها؛ فلا تعني الثقافة التطور والتقدم

ما اعتمد من العلوم "التجربة" منهجاً معرفياً كما ذكرنا في الصفحة ٨٨ من "عقلنة العلوم"، نعم ربما أرادوا من التقدم العقلي "الفكر" على حد مرادهم هذه الأيام، الذي يشمل الأدب والفن، فتراهم يصفون بعض الأدباء والشعراء المعاصرين بالمفكرين، وهو شيء آخر غير العلم المرادف لخصوص العلوم التجريبية، وأما المظاهر الأدبية فهي الأدب بصفة عامة من شعر إلى قصة إلى رواية، بل الفن من موسيقى ومسرح وسينما وكذا الرياضة، كل ذلك لعله يكون من مظاهر الحياة غير المادية التي تدخل في معيار التحضر وملاكه.

(١) «المعجم الفلسفي» للدكتور جميل صليبا / ج١ / ص٤٧٦ ـ ٤٧٧.

(٢) نفس المصدر / ج١ / ص٤٧٦ ـ ٤٧٧.

(٣) «معجم اللغة العربيَّة المعاصرة» للدكتور أحمد مختار عمر / ص٣١٩.

العمراني والصناعي، بل ولا حتى العلمي والفني، وإنما «تظهر الثقافة كنوع من رأسمال روحاني يكون المجتمع مستودعه، و"الدولة" ـ في العالم الحديث ـ حارسه»[1]، وكلٌّ من التطور والتخلف في كافة الحقول يتوقفان على ما يحمل هذا الرأسمال الروحاني من مفردات.

فالثقافة ليست معنى إيجابياً لتكون تقدماً وتطوراً بما يحمله هذان اللفظان من إيجابية؛ مادياً كان كلٌّ منهما أم غير مادي، كما أنها ليست أمراً مادياً لنبحث عن ترادفها مع الحضارة من هذه الزاوية وعدمه. نعم ستترك الثقافة بصمتها ـ التي لك أن تقرأها بعد مئات السنين منقوشة على ما خلَّفت الأمم من آثار ـ على التقدم أو التخلّف العمراني والصناعي للأمم، ففي الأول نجد الحضارة، وفي الثاني سنكون أمام الانحطاط.

ومما ذُكر من فوارق ما في "معجم الأثنولوجيا والأنتربولوجيا" من أنه «صحيح أن الحضارة اليونانية قد اندثرت، ولكن الثقافة اليونانية يمكن أن تتناقل دائماً، وليس هناك من سبب لإلغاء وجودها»[2]، فالثقافة يمكن أن تبقى وتستمر حتى لو زالت الحضارة التي أنتجتها الثقافة واندثرت، وذلك بتناقلها من جيل إلى جيل.

هذا والحضارة كالثقافة في لابديَّة التميّز عن العملية التي تُنتجها، فكما لم يكن الصواب في إطلاق «لفظ الثقافة على تنمية العقل والذوق»، وإنما «على نتيجة هذه التنمية، أي على مجموع عناصر الحياة وأشكالها ومظاهرها في مجتمع من

---

(١) «معجم الأثنولوجيا والأنتربولوجيا» تحت إشراف بيار بونت وميشال إيزار / ترجمة وإشراف مصباح الصَّمد / ص٤٢٤.

(٢) نفس المصدر / ص٤٣٢.

المجتمعات»[١]، «كذلك لفظ الحضارة، فإن بعضهم يطلقه على اكتساب الخصال الحميدة» وهو في ذلك غير صائب، وإنما الصواب في إطلاقه «على نتيجة هذا الاكتساب، أي على حالة من الرقي والتقدم في حياة المجتمع بكاملها»[٢]، فـ «الحضارة هي إذاً نتيجة»[٣] كالثقافة.

وحاصل ما يمكن أن نختم به الكلام عن الحضارة من مجموع ما تقدم: أنها «مظاهر حياة المجتمع الراقية والمتقدمة في خصوص الجانبين العمراني والصناعي، أو ما يعم الجانبين العلمي التجريبي بصفة عامة والأدبي ـ بل الفني والرياضي أيضاً ـ، أو في خصوص هذين الأخيرين». دون أن نجد من أدخل في مفهوم الحضارة المنظومة الفكرية التي يتبناها المجتمع المتحضِّر، فالأمم الغربية اليوم أمم متحضِّرة بالمعنى المذكور مع ما نرى في منظومتهم الفكرية من فساد؛ ابتداءاً بالرؤية الكونية العقدية التي يأخذون بها، وصولاً إلى المشاريع الآيديولوجية الأخلاقية والسلوكية التي تحكمهم.

وأما الانحطاط فهو «**مظاهر حياة المجتمع الوضيعة والمتخلِّفة في خصوص الجانبين العمراني والصناعي، أو ما يعم الجانبين العلمي التجريبي بصفة عامة والفني، أو في خصوص هذين الأخيرين**»، دون أن يدخل في مفهوم الانحطاط أيضاً المنظومة الفكرية التي يتبناها المجتمع المنحط المتخلِّف، فالأمم الإسلامية اليوم أمم في الغالب متخلِّفة غير متحضِّرة مع ما نرى من سلامة إلى حدٍّ ما في

(١) «المعجم الفلسفي» للدكتور جميل صليبا / ج١ / ص٤٧٦ ـ ٤٧٧.

(٢) نفس المصدر / ج١ / ص٤٧٦ ـ ٤٧٧.

(٣) «معجم الأثنولوجيا والأنتربولوجيا» تحت إشراف بيار بونت وميشال إيزار / ترجمة وإشراف مصباح الصَّمد / ص٤٤٦ ـ ٤٤٧.

منظومتهم الفكرية. نعم قد لا ينفع الحديث عن المنظومة الفكرية في جانب الانحطاط لعدم تفعيلها في المجتمعات الإسلامية وتطبيقها، فقد يُقال: إنها لو طُبقت لزال التخلّف لا محالة. وكيف كان فالرائج في معيار الحضارة والانحطاط، التقدم والتخلّف، هو تلك الجوانب التي تم ذكرها.

أما الثقافة فهي كما تكرر مراراً شرطٌ للنهضة التي تُنتج لا شك الحضارة، وذلك حيث يكون محتواها حقّاً وحسناً، وهي في ذات الوقت سببٌ للانحدار الذي يؤول لا ريب إلى الانحطاط، وذلك حيث يكون محتواها باطلاً وقبيحاً[1].

المحور الثاني:

أما المحور الثاني فسنتحدث فيه عن الألفاظ التي وردت في الكثير من تعاريف الثقافة، وقد اتضح مما تقدم أنها مجموعتان، الأولى هي المفردات والثانية ما اصطلحنا عليه المكوّنات:

المحتوى والمفردات

والمفردات كما تبيَّن في تضاعيف ما سبق تتلخص في أمرين: الأول هو المنظومة الفكرية، والثاني الفولكلور:

الأمر الأول:

والمنظومة الفكرية تشمل كما أنف منا في التمهيد الجانب العقدي المتمثّل بما وراء الطبيعة من الرؤية الكونية والمنظومة القيميَّة الأخلاقية والسلوكية من الرؤية الآيديولوجية، ولنبدأ بذكر المراد منها تباعاً:

أما الرؤية الكونية: فهي من مقولة الحق والباطل، من جملة ما هو كائن من

---

(١) الباطل يقابل الحق، والقبيح يقابل الحسن، والأوَّلان يُحكم بهما على ما هو كائن، وأما الآخران فيُحكم بهما على ما ينبغي أن يكون.

القضايا، ومرادنا منها علم الإلهيات أو الفلسفة عند الحكماء، وعلم الكلام والعقائد عند المتكلمين، أي ما يُعبَّر عنه بأصول الدين أو المنظومة العقائدية. وهذه المنظومة أو الرؤية متوقفة على علمي المعرفة والمنطق، فما لم يُنقَّح كلٌّ من المنهج المعرفي الذي ينبغي اعتماده في الكشف عن تفاصيل الرؤية العقدية، ومن القانون الذي يحكم هذا المنهج، لم يمكن الوصول إلى الرؤية الحقَّة للكون، وقد تعرَّضنا مفصَّلاً في العديد من مواضع كتابنا "عقلنة العلوم" إلى هذا الأمر.

وكيف كان فالرؤية الكونية هي مجموع الأصول العقائدية التي يعتقد بها شعب ما، وهذه إما أن تكون مجرَّدة إيمانية أو أن تكون مادية إلحادية، ثم الإيمانية تنشعب إلى عدة أديان، والدين إلى عدة مذاهب ومدارس، والمذهب إلى عدة قراءات، والإلحادية أيضاً ستجد فيها تيارات ومشارب كثيرة يجمعها مادية النظرة إلى هذا الكون.

وأما القيم الأخلاقية من الرؤية الآيديولوجية: فهي من مقولة الحسن والقبح، من جملة ما ينبغي أن يكون أو لا يكون من قضايا، أي أنها معنيَّة بفعل الإنسان وسلوكه، فـ «قد تمثل أفعال الناس والظواهر الاجتماعية خيراً أو شراً أخلاقياً (القيم الأخلاقية)، وتكون موضوع موافقة أو استنكار. ويخلق المجتمع نسقاً من المفاهيم الأخلاقية ـ المثل العليا والمبادئ السامية والمبادئ والتغيرات ـ لكي يوجه وينظم سلوك الناس. وهذه أيضاً قيم أخلاقية»[1]، ومرادنا نحن منها الكليات والمبادئ الأخلاقية الحاصلة؛ إما بذات المنهج المعرفي المحقق للرؤية الكونية الحقَّة وهو العقلي البرهاني، أو الكليات الأخلاقية المتفرِّعة عن هذه الرؤية الكونية التي يعجز عن إدراكها المنهج العقلي البرهاني، فمن الأخلاق ما قد يستقل العقل

(١) «الموسوعة الفلسفية» إشراف م. روزنتال و ب. يودين / ترجمة سمير كرم / ص٣٨١ ـ ٣٨٢.

البرهاني بإدراك حسنه وانبغاء أن يكون أو لا يكون وإن قلَّ، ومنها ما يتوقف على الرؤية التي يوصل إليها هذا المنهج، ويكون الوحي حينئذ هو الكاشف عن هذه الكليات، هذا إن كان المنهج العقلي هو المعتمد، والبرهان من المنطق هو قانونه، فإن الرؤية الناتجة عنه ستكون إذ ذاك رؤية غيبيَّة إيمانيَّة، توصل في النهاية إلى الوحي المتمثِّل بالنص الديني، الذي يملئ الفراغ العقلي البرهاني في القضايا القيمية الأخلاقية والقضايا الآيديولوجية المقنَّنة لسلوك الفرد والجماعة، وفي هذه المساحة ستتفق إلى حدٍّ ما المدارس المعرفية الثلاث العقلية والكلامية والأخبارية.

وأما إن كان المنهج حسيَّاً تجريبياً فسيفرز رؤية كونية أيضاً، إلا أنها محدودة بالمادي المحسوس لا تتعداه كمنهجها، وستعكس هذه الرؤية المادية قيماً ومبادئ أخلاقية من سنخها، إلا تلك القضايا الأخلاقية الفطرية من البديهيات العملية، فإن إنكارها لا يختلف عن سفسطة من ينكر البديهيات النظرية، اللَّهُمَّ مع فارق بينهما؛ في أن الأولى مما ينبغي أن يكون أو لا يكون، والثانية مما هو كائن، وإلا فكلاهما من مدركات العقل النظري، ولذا لن نجد من ينكر تلك المبادئ الأخلاقية البديهية إلا الشاذ النادر، وهي إذ يتفق عليها غالب الناس يمكن أن تكون قاسماً مشتركاً يُعتمد عليه في مجتمع إثنيات الرؤى الكونية المتناقضة، علاوةً على مجتمع الإثنيات الأكثر قرباً في رؤاها الكونية.

وأما المنظومة السلوكية من الرؤية الآيديولوجية: فهي أيضاً من مقولة الحسن والقبح، من جملة ما ينبغي أن يكون أو لا يكون من قضايا، أي أنها معنيَّة بفعل الإنسان وسلوكه، والذي يميِّزها عن سابقتها أنها ذات صبغة قانونية؛ للتقيُّد بها والتفلّت تبعات، فضلاً عن استيعابها أكثر ـ إن لم يكن جميع ـ تفاصيل سلوك الإنسان في كافة ميادينه، فهي في الغالب مصاديق للكليات الأخلاقية، كما في "حسن العدل وقبح الظلم" من أبده وأوَّل كليات الأخلاق، فالذي يجمع

مصاديقها في ميادين السلوك كافة هو المنظومة السلوكية من الرؤية الآيديولوجية.

هذا وهناك من يرى "الآيديولوجيا" مرادفة لما عبَّرنا عنه "المنظومة الفكرية"، أي أنها «نسق من الآراء والأفكار: السياسية والقانونية والأخلاقية والجمالية والدينية والفلسفية»[١]، ولكن مرادنا نحن الذي مشينا في "عقلنة العلوم" وفقه تبعاً للأستاذ ـ كما في مرادنا من الرؤية الكونية[٢] ـ مغايرٌ لذلك، فالآيديولوجيا أخص من المنظومة الفكرية جزء منها، لذلك ناسب تقييد الرؤية الآيديولوجية هنا بـ "الأخلاقية السلوكية"؛ أما الجماعية منها فهي المشاريع التي تتبناها الشعوب في السياسة والإدارة والحقوق والاقتصاد والتربية وغيرها مما يضبط السلوك الجماعي في شتى ميادينه، وهذه ـ والفردية أيضاً ـ لدى أتباع النزعة الإلهية أهم ما يتصدى لتفصيل جزئياتها الوحي بعد قصور العقل عنه، كما كان الوحي مرجعاً في تفصيل جزئيات القيم الأخلاقية من هذه الرؤية. وأما الفردية فهي المعنيَّة بسلوك الفرد مع نفسه ومع الآخر ومع الطبيعة ومع الله، والتي اختصرتها الرؤية الكونية الإلهية في علم الفقه بشقيه العبادات والمعاملات.

أما الرؤية المادية للكون فقد أهملت آيديولوجيا الأخلاق والسلوك الفردي، حيث تركت للفرد الحرية المطلقة من أي قيد في سلوكه ما لم يتعدَّ حدود الآخر، ووضعت بملاكات وصلت إليها من خلال المنهج الاستقرائي التجريبي آيديولوجيا السلوك الجماعي فيما يُسمى اليوم بالقانون الوضعي، في تناغم مع القيم الأخلاقية المسانخة إلى حدٍّ بعيد للرؤية المادية للكون، التي لا تحمل في جوهرها منظومة آيديولوجية أخلاقية خاصة، وإنما تحمل المادة فقط، وتترك الإنسان يحوم حولها عند تبنِّيه القيم وتقنينه السلوك.

---

(١) المصدر السابق / ص٦٨.

(٢) «أصول المعرفة والمنهج العقلي» للدكتور أيمن المصري / ص٢٢.

الأمر الثاني:

تقدم منا أن الفن والأدب والموسيقى وكذا ألوان الطعام واللباس وغيرها من خصوصيات شكلية لشعبٍ ما تجمعه كلمة "فولكلور"، وإنما ذهبنا إلى ذلك أنساً منا بكثرة استعمال هذه الكلمة اليوم في هذا المعنى، فالفولكلور إذ يُطلق يراد به الشكلي من مفردات الثقافة لا الجوهري منها كالمعتقدات والقيم والشرائع. فالمفردات الفولكلورية عبارة عن الخصوصيات الشكلية لمجتمعٍ ما، وما قد نجده في تعاريف هذه الكلمة من إدخال للمعتقدات والقيم والشرائع فيها، ليس إدخالاً لها من حيثها الجوهري، وإنما من الحيث الشكلي، أي ليست في الجوهر أسلوب حياة إذ يصدق عليها الفولكلور، بقدر ما هي من جملة مظاهر الحياة التي يعيشها مجتمع ما.

هذا وتغلب على مفردات الفولكلور ومحتواه سمة القدم، فـ "تومز" إنما اقترح «كلمة فولكلور عام ١٨٤٦ م لاستبدال عبارة "آثار شعبية" المستعملة إلى حينه»[١]. و"لانغ" الذي اقترح عام ١٨٨٤ م تعريفاً آخر مرتكِزاً فيه على أعمال "تايلور" أكَّد أكثر على سمة القدم، فالفولكلور «يجمع... ويقارن بقايا الشعوب القديمة، الخرافات والقصص التي تبقى، الأفكار التي تعيش في زماننا دون أن تكون منه. ويعني الفولكلور "بقايا الحضارات الميتة الماثلة في حضارة حية". إنه لا يأخذ بعين الاعتبار إلا الأمور القديمة»[٢].

أما التراث والتقليد والعادة والطقس التي وردت في بعض تعاريفه، فهي المكوّنات التي تظهر مفردات الفولكلور في صورة أحدها، فالفولكلور «تراث

---

(١) «معجم الأثنولوجيا والأنتربولوجيا» تحت إشراف بيار بونت وميشال إيزار / ترجمة وإشراف مصباح الصَّمد / ص٧٠٨.

(٢) نفس المصدر / ص٧٠٨ ـ ٧٠٩.

شعبي؛ مجموع التقاليد الشعبية والعادات الخاصة بثقافة بلدٍ ما وحضارته "فولكلور شعبي / تراثي / غنائي"»[١]، وهو عند "تومز" أول من اقترح هذه الكلمة «"معرفة الشعب"، المكوّنة من المعتقدات والعادات والخرافات والتقاليد والطقوس والآداب الشفهية»[٢].

وكيف كان فلا بد أن نؤكِّد على أن الفولكلور يشتمل على الشكلي من مفردات ثقافة أمة وشعب ما. والذي أدى بنا إلى هذا الفهم للفولكلور مضافاً إلى الاستعمال المتداول له في ذلك، أن أسلوب الحياة إنما يُعزى بالدرجة الأولى إلى المنظومة الفكرية، فلا شك في اتحاد أهم وأغلب مفردات ثقافة أتباع دين أو مذهب واحد، حتى لو كانا من بلدين متباعدين، وإنما تكمن الفوارق في القليل والسطحي من مفردات الثقافتين، وليس هذا القليل السطحي إلا الفولكلور، فما في هذا البلد من فن وأدب، أو لغة وألحان موسيقية وأنواع الرياضات وصنوف الطعام وأشكال الزيّ الذي يرتديه سكانه، هو الذي يختلف عن تلك التي في البلد الآخر.

هذا وفي كلمات ابن نبي ما يشي بهذا الأمر حيث قال: «ينبغي أن ننقِّي مفهوم الثقافة من التراكم الأدبي، ومن كل أكاديمية ومن كل إقحام فولكلوري.

وإذا كان لا ريب في أن الفولكلور جزء من الثقافة، فالثقافة ليست فولكلوراً يتأنق في قليل أو كثير، بما يناسب ذوق العصر، وخاصة ذوق السائح الذي يستهويه المشاهد الغريبة عن وسطه.

فالثقافة هي أسلوب حياة، الأسلوب المشترك لمجتمع بأكمله من علمائه إلى فلاحيه.

---

(١) «معجم اللغة العربيَّة المعاصرة» للدكتور أحمد مختار عمر / ص١٧٥٥.

(٢) «معجم الأثنولوجيا والأنتربولوجيا» تحت إشراف بيار بونت وميشال إيزار / ترجمة وإشراف مصباح الصَّمد / ص٧٠٨.

أما الفولكلور فهو إقليمي، أي إن عالم الأجناس يجد في حدود الإقليم كل ما يريده عن تاريخ الفولكلور ومغزاه ومعناه»[١].

والذي نراه من اختلاف بين الأعراق والأقوام لا يعدو هذا الأمر، فلا قيمة في نظرنا لإظهار العرق في صورة منظومة الفكرية، وجعله مرجعاً في الثقافة وأسلوب الحياة، وذلك أن غالب الفوارق بين الأعراق إنما يكون في السطحي من المفردات الثقافية لا الأساسي، فلا أدري والحال هذه كيف تُبنى منظومة فكرية على خصوصيات العرق هذه السطحية.

على أن بعض الخصوصيات الجغرافية والقومية لا شك نجدها ـ وإن قلَّت ـ أساسية جوهرية. فبجعل المنظومة الفكرية الإسلامية ملاكاً ومعياراً في تقييم الجوهري من الشكلي، سنجد لا بد فروقاً قد تكون شاسعةً بين ثقافة الزواج لدى بلد إسلامي وبلد آخر كذلك وإن اتحدا في العرق، ففي البلاد العربية مثلاً لك أن تلحظ القريب من تعاليم منظومة الإسلام الفكرية والبعيد منها في أعراف مسألة الزواج وآدابها وتقاليدها، كما سنجد البون والفرق أيضاً وبصورة أكبر بين ثقافة الزواج لدى قوم مسلم وقوم آخر كذلك، مع ما يوحِّد جميع هذه البلدان والأقوام الإسلامية فيما تفرضه تعاليم الإسلام في مسألة الزواج وتوجبه عليهم، مميِّزاً هذا الواجب ـ الجوهري لا الشكلي ـ لها عن سائر البلاد والأقوام.

لا بل إن الثقافة القومية تعتمد أساساً على الجانب الحيواني من الإنسان، فالمحور الذي تقوم عليه، والنقطة الأولى التي تنطلق منها هي العرق والنسب لا غير، وبهذا فهي لا تقوم على أساس فكري ناتج عن منهج معرفي كثقافات المنظومات الفكرية المختلفة، فما يحتويه القوم من أعراف هي التي تشكِّل المنظومة الفكرية لدى من يلهث وراء هكذا ثقافة، أي أنك تجعل الثقافة هنا

---

(١) «مشكلة الثقافة» لمالك بن نبي / ص١٣٧ ـ ١٣٨.

منظومة فكرية، لا أن المنظومة الفكرية هي التي تفرز الثقافة وأسلوب الحياة.

ولا يخفى عليك أن كون الركيزة التي تنطلق منها الثقافة القومية هي النسب لا يعني أن جميع القوميات تخلو من الأعراف الإنسانية التي ترجع في النهاية إلى المنظومة الفكرية الإلهية، فبعضها لا يخلو من كثيرٍ من هذه الأعراف الإلهية المترشحة عن الدين السائد في جغرافيا تلك القوميات تارةً، الفطرية البديهية التي رشحت عن العقل تارةً أخرى، ولكن مشكلة معتنقي الثقافة القومية منهجاً فكرياً هي في التعويل عليها ليس لأنها إلهية أو فطرية، بل لمحض كونها من العرق والموضع اللذين ينتمي إليهما أتباعها[١]، وهذا يُضعف التشبث بها ويجعلها عرضة لعواصف التغيير الثقافي التي تهب من خارج محيط القوم، فما إن يعتاد القوم على مفردات جديدة تحل محل هذه حتى تصبح تلك المفردات قومية ينبغي الالتزام بها. ولعلك تشاهد هذا في الكثير من المفردات الثقافية للأقوام الشرقية، ولا سيما تلك التي رشحت عن الدين، فعفة النساء[٢] لدى الكثير من هذه الأقوام باتت لدى القوميين اليوم خارج منظومتهم القومية، وليس ذلك لكون المنظومة الإلهية المعادية لهم في بعض الأماكن من الشرق توصي بها فحسب، إذ لا شك في قدم العفة في هذه الأماكن على الأديان التي ولدت من رحمها، وهو ما تكشف عنه الآثار التي تركتها أقوام الشرق[٣] قبل ولادة هذه الأديان بقرون، بل

---

(١) حال هذه الأعراف حال البرهاني من القضايا المشهورة، فإن حيثية الاعتماد والتعويل عليها هي حيثية شهرتها لا برهانيتها.

(٢) التي وصلت عند بعض الشرقيين إلى مراحل قد يصعب تخيّلها لدى أقوام من الشرق نفسه، فاسم الفتاة بات من جملة ما يدخل في العِرض والناموس، لذلك كان التحرز عن ذكره في بعض الأوساط الشرقية ضرورياً لدرأ تبعاته التي سيرتبها أهل تلك الفتاة على مجرَّد التلفظ به.

(٣) بل لم تخل منها أقوام الغرب أيضاً، فالإنسانية برمتها كانت ترى العفة للنساء، وليس بعيداً ذلك الزمن الذي نرى فيه زيَّ النساء الغربيات المحتشم.

لأن الهجمة الغربية الثقافية اجتاحت الشرق ورسَّخت مفرداتها بين أقوامه، فباتت رويداً رويداً من مفردات أسلوب حياتهم، مع عدم رادعٍ لها في الخلفية الحيوانية ـ العرق والنسب ـ التي تنطلق منها.

ومما قدمناه يظهر الفرق بين ثقافة عرق وقوم ما وثقافة الغرب اليوم؛ فالأولى ليست عن رؤية معيَّنة للكون ومنظومة قيمية وسلوكية تتحول شيئاً فشيئاً محيطاً ونمط حياة، إذ لا وجود لدى القوميين لمنهجٍ فكريٍ يحوي في طياته مشاريع وضوابط اجتماعية يمكن بعد ذلك أن تسري إلى بدن المجتمع وتصبح ثقافة، لذلك تراهم يُلفِّقون بين ما لدى الشرق والغرب من مشاريع وأنظمة آيديولوجية في القانون والسياسة والاقتصاد وغيرها، وهذا لا يعني عدم وجود رؤية كونية لأتباع هذا التوجه، لكنها لا تعدو كونها خاصة وفردية، لا تؤثر على الحالة العامة التي يعيشها المجتمع.

أما الثانية ـ أي ثقافة الغرب ـ فهي قائمة على أساس رؤية يراها فلاسفة الغرب ـ إن صح وصفهم بالفلاسفة ـ للكون، مبنية على منهج معرفي، فمع كونها مادية قد تذهب بمعتنقها إلى الإلحاد، ومع عدم الشك لدينا في فساد أكثر ما تحمله من مشاريع، إلا أنها المرجع الفكري لهذه الثقافة.

المكوّنات

ذكرنا سابقاً أن مكوّنات الثقافة هي مصاديق جزئية للثقافة وأسلوب الحياة، وما المحتوى الثقافي إلا محتوى لهذه المكوّنات التي تشكِّل بمجموعها "الثقافة"، فضابط الثقافة بمحدِّداته الثلاثة ينبغي أن ينطبق على كل واحد منها مع فارق في المحتوى، أي أن لكل مكوِّن نصيب من مفردات الثقافة تتراوح بين القليل منها والكثير، الجوهري منها والشكلي. فالعرف والتقليد والتراث والطقس وغيرها تشكِّل جميعها أسلوب حياة شعبٍ ما وتستبطن مفردات ثقافته، وما الرؤية

الكونية والآيديولوجية في المنظومتين الأخلاقية والسلوكية، وكذا الشعر والموسيقى وغيرها إلا تقليداً أو عرفاً أو تراثاً أو غيرها من المكوّنات، فهي إنما تظهر في صورة هذه المكوّنات، وليس أوضح في ذلك من المشاهَد في يومياتنا من تقليد غالبية أبناء أمتنا للآباء والأجداد في رؤيتهم العقدية الدينية وكذا المذهبية، إذ نرى المعتقد وهو أسُّ المحتوى الجوهري لثقافة أي أمة في صورة عرف أو تقليد أو تراث، فضلاً عن غيره من المفردات الثقافية الأخرى.

ولعلك بما ألمحنا إليه للتو من تفاوت هذه المكوِّنات سعة وضيقاً في استبطان مفردات الثقافة تنبَّهت لسرِّ ما أوردناه سابقاً من احتمال الترادف بين هذه المكوِّنات، أو احتماله بين بعضها والثقافة، والذي لأجله ناسب عرض ما ورد لها من تعاريف في المطويات المعنيَّة بهذا الشأن، دون أن نخوض فيها تفصيلاً كما لم نخض في سابقاتها، وهو دَيْدَنُنا أيضاً في لاحقاتها مما عقدنا له هذا الفصل من ألفاظ.

فالحق إذاً أنها مرادفة لبعضها البعض وللثقافة أيضاً، وذلك بانطباق المحدِّدات الثلاثة لضابط الثقافة عليها، مع مائز كما علمت بينها في المفردة الثقافية التي يشتمل عليها كل مكوِّن، فمنها ما يجمع أغلب المفردات الثقافية إن لم يكن جميعها، ومنها ما يختص بحسب المتداول لها من استعمال بنوع خاص منها. ولذا فالذي يطغى على بقية مكونات الثقافة ويصطبغ به المجتمع هو المكوِّن الذي يستبطن أغلب مفرداتها، وقد يكون العرف أو التقليد أبرز مكوِّنين يُظهران المفردات الثقافية في صورة أسلوب حياة، والسرُّ في ذلك يرجع إلى اشتمالهما على مفردات بقية المكونات دون العكس، فمفردات الطقس مثلاً تقاليد، إلا أن الكثير من التقاليد لا يُقال عنها طقوس. وكيف كان فإننا نخال حيث يكون العرف أو التقليد أبرز مكوِّنين لأسلوب الحياة أنهما اقتربا من مرادفته، وخلوُّهما من بعض مفرداته بل من الكثير منها لا شأن له بمفهومهما.

العرف

أما العرف فهو في "معجم اللغة العربية المعاصرة" «ما اتفق عليه الناس في عاداتهم ومعاملاتهم واستقر من جيل إلى جيل»، وسنشير لاحقاً إلى العلاقة بين الثقافة ـ والعرف أحد مكوّناتها ـ والقانون، إذ نقل مختار عمر في سياق التعريف أن «للعرف قوة القانون»[١].

ثم إننا نجد فيما أورده صليبا في معجمه من تعاريف سيقت للعرف أنواعاً أربعة من التعريف، ينطبق على ثلاثة منها ضابط مفهوم الثقافة، ويختل أحد المحدِّدات الثلاثة في واحد منها، بل إن أول هذه التعاريف لا يفترق عن الثقافة في شيء، حتى المحتوى الذي يوهم الاختلاف المفهومي، وهو للعرف العام، إذ أراد بالعرف العام منها ما يشمل جميع مفرداتها، فضلاً عن التطابق المفهومي معها. أما الخاص فهو النوع الوحيد الذي يفتقر إلى أحد المحدِّدات الثلاثة لضابط الثقافة، وهو كونها ذات طابع جماعي، فالعام من العرف هو «مجموع العوائد والتقاليد العامة المنتشرة في المجتمع، وأما العرف الخاص فهو مجموع ما يتعوَّده الفرد من أنماط السلوك»[٢]، فالعرف العام نمط سلوك جماعي نسبي في الحسن والقبح، وأما الخاص فهو نمط سلوك فردي نسبي أيضاً في الحسن والقبح. هذا ويمكننا أن نطلق الخاص على ثقافة شريحة خاصة من شرائح المجتمع كشريحة الشباب التي أوردنا مثالاً لعرف خاص بها في آخر الفصل السابق، ليسلم بذلك من افتقاره المحدِّد الثاني وهو كونه جماعياً، والأمر سهل حتى لو كان فردياً من باب إسقاط مفهوم العرف الجماعي على الفرد.

---

(١) «معجم اللغة العربيَّة المعاصرة» للدكتور أحمد مختار عمر / ص١٤٨٦.

(٢) «المعجم الفلسفي» للدكتور جميل صليبا / ج٢ / ص٧١.

ثم ذكر صليبا تعريفاً ثالثاً لحظ فيه محدودية المحتوى، فهو يرى أن «العرف مرادف للعادة، إلا أن القدماء يفرقون بينهما بقولهم: إن استعمال العادة في الأفعال، والعرف في الأقوال»[١]، فالعرف حتى عند القدماء على هذا لا يختلف مفهوماً عن الثقافة، إلا أنه يختص بالأقول من مفرداتها.

وكذا التعريف الرابع أتى به في سياق التفريق بين العرف والعادة، فقد ذُكر بينهما مائز آخر غير الذي ذهب إليه القدماء، وهو في اشتمال أحدهما على السلوك الخارجي فقط والآخر على الخارجي والداخلي، وذلك عند المحدثين من الفلاسفة الغربيين إذ فرَّقوا «بينهما بقولهم: إن العرف خارجي، والعادة داخلية وخارجية معاً»[٢]، فالعرف هنا أيضاً يختص بالسلوك الخارجي من مفردات الثقافة دون غيره.

هذا وفي الموسوعة الفلسفية بيان للعرف لك أن تتصيَّد منه ضابط مفهوم الثقافة، فضلاً عن استيعابه جميع المفردات الثقافية، والإشارة إلى بعض خصوصيات الثقافة؛ من توقف رسوخها على التراكم الزمني، إلى تأثرها بالتاريخ والاقتصاد والمناخ الطبيعي والوضع الاجتماعي والدين، وصولاً إلى قوتها وكونها ذات طابع جماعي، فالعرف هو «القواعد الثابتة للسلوك التي تستقر على طول فترة زمنية طويلة، والتي تنظم طريقة حياة الناس في مجال أو آخر، (مثل إكرام الضيف والزواج والاحتفالات وهكذا). ويتأثر تطور العرف بتاريخ شعب ما ونشاطه الاقتصادي وظروفه المناخية الطبيعية ووضعه الاجتماعي وآرائه الدينية... وللأعراف قوة العادة الاجتماعية، وهي تؤثر على سلوك الناس، ونظراً لأن الأعراف ذات طابع اجتماعي، فهي تخضع للتقييم الأخلاقي»[٣].

---

(١) المصدر السابق / ج٢ / ص٧١.

(٢)المصدر السابق.

(٣) «الموسوعة الفلسفية» إشراف م. روزنتال و ب. يودين / ترجمة سمير كرم / ص٢٩٤ ـ ٢٩٥.

التقاليد

إن شدة التقارب المفهومي بين مكوِّنات الثقافة جعل من تصدَّى لتوضيحها يأخذ بعض هذه المكونات في تعريف البعض الآخر، وهذا إنما يشي بما صرنا إليه من ترادفها، وكون المائز بينها ليس إلا خصوصية خارج المفهوم الذي اصطلحت له. فنجد في بعض ما سردناه للعرف من تعاريف ذكراً للتقليد والعادة، وهو ما سنراه أيضاً في تعريف التقليد هنا؛ من أخذ العادة مرة والعرف أخرى، وكذا بقية المكوِّنات، فإن التعاريف التي سيقت لها لم تخل من ذكر أحد المكوِّنات، فالتقليد في "معجم اللغة العربية المعاصرة" عبارة عن «عادة متوارثة يُقلِّد فيها الخلف السلف»[1]، وفي "المعجم الفلسفي" نجد «التقاليد هي ما اتصل إلينا من العادات والعقائد وأمور العبادات خلفاً عن سلف، منها التقاليد الدينية، والتقاليد الاجتماعية، والتقاليد السياسية وغيرها... وهي إذ توحد الأفراد تنتقل من جيل إلى جيل، وتعمل على اتصال الحضارة»[2]، فمجرَّد تقليد الخلف للسلف أو الانتقال من جيل إلى جيل لا يعدو الإشارة إلى منشأ التقليد كأسلوب حياة، فلا يخرج كلٌّ من التقليد والعادة عن كونهما أسلوب حياة يعيشه المجتمع، قديماً كان هذا الأسلوب أم مستحدثاً. على أن هذه الخصوصية مع عدم تأثيرها في المقصود مما اصطلح لفظ التقليد له من مفهوم، فإنه يشترك فيها مع العرف مثلاً، كما تقدم ذلك في بيان مختار عمر؛ من استقرار العرف من جيل إلى جيل.

ثم إن لعلماء الاجتماع معنيين للتقليد كلاهما يفي بالمقصود، فالتقليد

---

(١) «معجم اللغة العربيَّة المعاصرة» للدكتور أحمد مختار عمر / ص١٨٥٠.

(٢) «المعجم الفلسفي» للدكتور جميل صليبا / ج١ / ص٣٢٨.

بحسب "معجم الأثنولوجيا والأنتربولوجيا" «يملك معنيين مختلفين للغاية، مع أن الثاني ينتج عن الأول.

١ـ التقليد هو عرف يرتكز على الروتين (ويبر، ١٩٧١). والواقع أن كل تقليد يميل إلى تمييز بعض التصرفات التي يشرِّعها ماض غالباً ما يكون غابراً، مع أنها لا تكتسب أبداً طابعاً إلزامياً (مثلاً التقاليد الخاصة باللباس، والمطبخ، والجنازة، إلخ). وعادة ما يقابل عدم الإلتزام بها بـ "امتعاض" و"انزعاج" (ويبر، ١٩٧١) عائدين إلى علامات الاستنكار التي يبديها أولئك الذين يخوضعون لها، ومع هذا قد يحدث أن تصبح "العقوبة" غير الشكلية رهيبة (قد تصل إلى حد الحكم بالنفي مثلاً) إذا اعتبرت أن التقصير خطير ومقصود.

٢ـ نتكلم كذلك عن "التقليد" بخصوص الحق المكتوب عندما يستند هذا الأخير إلى اعتماد أعراف تراثية: "إن الوفاء المتجدد دائماً لنمط من السلوك يوقظ أحياناً لدى القيمين على إدارة النظام، الفكرة بأننا لم نعد أبداً في صدد عرف أو اتفاق، بل التزام شرعي يجب فرض مراعاته. إن قانوناً من هذا النوع يتمتع بكامل سلطة الأمر الواقع ويسمى "القانون العرفي" (ويبر، ١٩٧١)»[1]، ولا أدري هنا لماذا كانا في غاية الاختلاف مع أن ثانيهما هو الأول في قالب قانون، وعدم مراعاة كلا الأسلوبين يستتبع عقوبة؛ في الأول غير شكلية تصل إلى حد النفي، وفي الثاني شكلية فرضها صيرورة التقليد قانوناً، فالثاني هو أسلوب الحياة الذي يأخذ وجوب الإلتزام به صفة شرعية بعد أن يُقنَّن، وهذا بحث آخر لعلنا نشير إليه في العلاقة بين الثقافة والقانون.

وأما العادة التي أتت في بعض تعاريف العرف والتقليد فهي «كل ما ألفه

---

(١) «معجم الأثنولوجيا والأنتربولوجيا» تحت إشراف بيار بونت وميشال إيزار / ترجمة وإشراف مصباح الصَّمد / ص٣٨٦ ـ ٣٨٧.

الشخص حتى صار يفعله من غير تفكير، أو فعل يتكرر على وتيرة واحدة»[١]، وحيث وردت في سياق ما كان ذا طابع جماعي، فقد أريد بها كل ما ألفه المجتمع من سلوك جماعي، وكذا الحال في الطبائع التي وردت في بعض تعاريف الثقافة، هي أيضاً «عادة، أمر مألوف»[٢].

بل وردت العادة أيضاً في بيان الزيِّ حيث يُراد به الثقافة، إذ «يطلق الزيّ مجازاً على مجموع الأحوال والعادات والآراء المنتشرة في المجتمع، تقول: تزيَّا بعادات الأوربيين، وأقام مأدبة على زيِّ الأمريكيين، ونظم الشعر على زيِّ الرمزيين»[٣]. وإنْ «فرَّق الفيلسوف "تارد" بين الأزياء والعادات الاجتماعية فقال: الأزياء تقوم على تقليد المعاصرين، على حين أن العادات الاجتماعية تقوم على تقليد السابقين، وتسمى هذه العادات بالتقاليد»[٤]، والأمر سهل طالما كان المراد من كل ذلك أسلوب الحياة، سواء أكان للمعاصرين أم كان للسابقين.

الطقوس

إن الطقس «أكثر ما يستعمل لنظام الخدمة الدينية وشعائرها واحتفالاتها». وهي «عند النصارى طريقة دينية في الصلاة وإقامة الشعائر»[٥]، وسنرى بوضوح كيف أن من تصدَّى لبيان هذه الأمور عرَّفها ببعضها البعض، فالطقوس في بيان مختار عمر شعائر، والشعائر عنده أيضاً «علامات دين وطقوسه أو طريقة في

---

(١) «معجم اللغة العربيَّة المعاصرة» للدكتور أحمد مختار عمر / ص١٥٧٢.

(٢) نفس المصدر / ص١٣٨٥.

(٣) «المعجم الفلسفي» للدكتور جميل صليبا / ج١ / ص٦٤٣.

(٤) نفس المصدر / ج١ / ص٦٤٣.

(٥) «معجم اللغة العربيَّة المعاصرة» للدكتور أحمد مختار عمر / ص١٤٠٦.

العبادة»[١].

ومن الألفاظ التي يُراد بها الطقس أيضاً المراسم، فالمراسم عبارة عن «طقوس وعادات»[٢]، وحيث اختصت الطقوس بطريقة العبادة فقط، فإن المراسم أعم منها إذ تشمل العادات أيضاً. وكيف كان فجميع ما عرضناه وسنأتي عليه يرادف الثقافة في أنه أسلوب حياة، مع تفاوت في حجم المفردات الثقافية التي يستبطنها، فالطقس أسلوب حياة جماعة في العبادة فقط دون غيرها من مفردات، حتى تلك التي لم تأخذ صبغة العبادة من مفردات عقدية، أو آيديولوجية أخلاقية وسلوكية في ميادين الاقتصاد والسياسة والإدارة وغيرها من مشاريع سلوك، فضلاً عن المفردات الفولكلورية، وإن لم يخل الطقس من بعض هذه الأخيرة، وهو ما سيُشار إليه في هذا النص الذي أضاء على بعض خصوصيات الطقس التي لا تؤثر في كونه ثقافة بعد أن كان أسلوباً وطريقة حياة، وإنْ في العبادة فقط، إذ «يختلف الطقس عن تلك التظاهرات ذات الطاقة الرمزية التي هي الأعياد والمناسبات والاحتفالات... إلخ، أي جميع العادات التي تحمل الطابع الفردي أو الجماعي، وإذا كان الطقس مندرجاً في تلك التظاهرات فإنه يشكّل عموماً لحظتها القصوى، التي ينتظم حولها مجمل الانتشار الاحتفالي، الذي يمكن أن يسمى عندها طقوسياً، ولا يلامس الطقس دائرة الميدان الديني أبداً، ولكن هذه الدائرة هي التي تبقى متمسكة به، لكونها تظهر من خلاله وتمتلك حصرية تفعيله.

وعلى غرار مختلف الأشكال الفنية التي غالباً ما تقترن بالطقوس أو تمتد جذورها فيها، فإن هذه الأخيرة هي إبداعات ثقافية بالغة الإتقان، تقتضي ترابط أفعال وأقوال

---

(١) المصدر السابق / ص١٢٠٨.

(٢) المصدر السابق / ص٨٩١.

وتصورات أعداد كبيرة من البشر على امتداد أجيال عديدة، وليس هناك من مجال للإضاءة على شدة تعقيدات الطقوس، إلا بمحاولة العودة إلى المبادئ التي قامت عليها»[١].

التراث

لعلنا لن نحتاج إلى أكثر مما ورد في "معجم الأثنولوجيا والأنتربولوجيا" من نصوص تفي بالمراد من التراث، إذ «يُعرَّف التراث تقليدياً على أنه ما يبقى من الماضي ماثلاً في الحاضر الذي انتقل إليه، ويستمر مقبولاً ممن آل إليهم وفاعلاً فيهم لدرجة تجعلهم يتناقلونه بدورهم على مر الأجيال... ولكن ما الذي يتم تناقله؟، ما يجب معرفته وفعله ضمن جماعة تتعرف إلى ذاتها بذلك، أو تتخيَّل عبره هوية جماعية دائمة... إن هذا المجمل الذي قد يكون شديد الانسجام أو متهافتاً هو ما يدعى الثقافة. وإن كل ثقافة هي تراثية، وحتى وإن اعتبرت نفسها جديدة، ورأت أو استطاعت أن تكون نتاج حاضرها فقط، فإنها تحلم في الوقت ذاته بأن تستمر، أن تصبح تراثاً لا يتناقض بالتالي مع التعريف السابق»[٢].

ثم في ذات المعجم إشارة إلى ما ورد في بعض تعاريف العرف والتقليد من خصوصية لهذين المكوّنين يشترك التراث معهما فيها، وهي «فكرة التناقل، فإنها تتوضح بسهولة عبر استعمال كلمات أو تعابير مثل "تراث"، "تقليد"، "تراث ثقافي"، "إرث ثقافي"، إلخ. إن الثقافة هي حسب صيغة مألوفة لدى المجتمعات الأفريقية "ما نجده عند ولادتنا"»[٣]، فما كان من مفردات ثقافتنا موروثاً عن الآباء والأجداد كما

---

(١) «معجم الأثنولوجيا والأنتربولوجيا» تحت إشراف بيار بونت وميشال إيزار / ترجمة وإشراف مصباح الصَّمد / ص٦٣١.

(٢) نفس المصدر / ص٣٦٦.

(٣) نفس المصدر / ص٤٢٤.

يسمى عرفاً وتقليداً يسمى تراثاً أو إرثاً ثقافياً، وما كان مستحدثاً مأخوذاً من ثقافات أخرى لا يكون كذلك بحسب هذا البيان. وعلى هذا المعنى لهذه المكوِّنات فقد تخلو الثقافة منها إن كانت غير متناقلة من الآباء والأجداد، وكانت مستحدثة من الذات أم من الآخر، مع عدم المساس فيما نرى بكونها مصطلحات مرادفة للثقافة، وخلوّها من تلك المفردات المستحدثة لا يؤثر في كونها أسلوب حياة.

هذه هي أبرز ما اصطلحنا عليه مكونات الثقافة، وقد تبيَّن أنها مرادفة لها في المعنى المختار. على أننا ربما نجد ألفاظاً أخرى غير هذه الألفاظ مما يُساق في بيان المراد من الثقافة، كالسلائق أو السجايا الاجتماعية التي لا تبتعد في المراد منها عن هذه.

المحور الثالث:

ولنبدأ في هذا المحور بالثقافة المضافة ثم نعرض بعد ذلك تلك المصطلحات التي يُقصد بها حيث تُستعمل في الميدان الثقافي: ثقافات تارةً، ومشاريع ثقافية تارةً أخرى، وأهداف لبعض المشاريع ثالثةً، فالثقافة تُضاف إلى أمور:

منها المنظومة الفكرية؛ إذ لا بد تسمع بين الفينة والأخرى النخبة الدينية من عالمنا الإسلامي تتحدث عن الثقافة الإسلامية وضرورة نشرها في أوساط شبابنا المسلم، والتحذير في المقابل من ثقافات الرؤى الأخرى التي تسري لأسباب عديدة إلى هذه الشريحة، فترى بعض شبابنا يقتفي أثر بعض المنظومات الفكرية في أسلوب حياته انبهاراً منه بتلك الثقافة، أو خضوعاً لما بات رائجاً في مجتمعاتنا الإسلامية منها. فالثقافة الإسلامية أو المسيحية أو الإلحادية، أو تلك التي تضاف إلى مذهب من مذاهب الإسلام وفرع من فروع الإلحاد، بل حتى ما يُنسب إلى بعض القراءات داخل المذهب الواحد، إنما يُراد بها مفردات أسلوب الحياة الذي تعكسه تلك الرؤية الكونية وما يترتب عليها من رؤية آيديولوجية.

ومنها المنطقة أو الشريحة؛ وهي التي تنسب وتضاف إلى مدينةٍ ما، تمييزاً

لها من خلال مفرداتها الخاصة عن مدينة أخرى، وإن تقاربا أو كانا داخل حدود بلد واحد، كالبيئة الدمشقية والبيئة الحلبية. أو تضاف إلى ما هو أوسع من ذلك كالثقافة السورية والثقافة الإيرانية، بل ربما تضاف إلى شرق الأرض وغربها كالثقافة الشرقية والثقافة الغربية، في إشارة إلى المفردات المميِّزة للشرقين عن الغربيين أو العكس.

وأما التي تضاف إلى الشريحة فهي التي تُعبِّر عن أسلوب حياة شريحة من شرائح المجتمع، كالثقافة الأكاديمية أو الثقافة الحوزوية مثلاً، فلكلٍ من هاتين الشريحتين أسلوب حياة خاص يُميِّزه عن الآخر في ضمن الأسلوب العام الذي يشتركان فيه داخل المجتمع الذي ينتميان إليه، وكذا الثقافة العشائرية في مجتمع تُشكِّل العشيرة أحد مكوناته.

ومنها المشروع الآيديولوجي؛ كالسياسي والاقتصادي والحقوقي وغيرها مما يضبط السلوك الجماعي في شتى ميادينه، فتسمع تقييم النخبة مجتمعاتها في الثقافة السياسية أو الثقافة الاقتصادية أو القانونية، أو تلك التي تُضاف إلى بعض أصناف هذه المشاريع كالثقافة الديمقراطية، أو ما يُروِّج له بعض الأنظمة من خلفية يقوم عليها مشروعهم، كالثقافة القومية التي يقوم المشروع السياسي لدى البعض عليها، كل هذه وما تقدم من أمور تُضاف الثقافة إليها يُبيِّن المفردات التي تكون - أو يُراد لها أن تكون - أسلوب حياة في شأن من الشؤون وميدان من الميادين.

أما الألفاظ المستعملة في الشأن الثقافي ويُراد بها إما ثقافات أو مشاريع ثقافية أو أهداف لمشاريع ثقافية، فهي عديدة:

منها العولمة؛ وهي في "معجم اللغة العربية المعاصرة" عبارة عن «حرية انتقال المعلومات، وتدفّق رؤوس الأموال والسلع والتكنولوجيا والأفكار والمنتجات الإعلامية والثقافية والبشر أنفسهم بين جميع المجتمعات الإنسانية،

حيث تجري الحياة في العالم كمكان واحد أو قرية واحدة صغيرة»[١]، وهذا البيان يشتمل على العولمة الاقتصادية والثقافية بل والسياسية أيضاً، وحريٌّ بنا من البداية قصر الكلام في العولمة الثقافية لتوقف العولمتين الاقتصادية والسياسية عليها. كما لا يخلو البيان المذكور من غموض بين اعتبارات ثلاثة للعولمة؛ فالعولمة تكون مشروعاً، وتكون هدفاً، كما أنها تكون ثقافةً وأسلوب حياة، وهو ما سيأتي بيانه في الأسطر اللاحقة. هذا ولعل ما أورده مختار عمر قبل هذا البيان أقرب في إظهار النكتة الأساسية التي اشتق هذا المصدر منها، وذلك حيث أسند فعل مصدر العولمة إلى النظام قائلاً: «عولم النظام: جعله عالمياً يشمل جميع بلدان العالم»[٢]، فالعولمة باختصار شديد هي جعل الشيء المطلوب عولمته عالمياً.

وكيف كان فالعولمة مشروع في حدِّ ذاتها بلحاظ، وهدف لبعض المشاريع الثقافية بلحاظ آخر، بل ومفردة ثقافية ترجع إلى صميم بعض المنظومات الفكرية بلحاظ ثالث كما سيتبيَّن. وقبل استخلاص هذه النتيجة ينبغي الإلتفات إلى أمرين يمكن اقتناصهما من النص التالي الوارد في "معجم الأثنولوجيا والأنتربولوجيا" وحاصله: أنْ «ليس هناك ثقافة منعزلة، ولا تنشأ الديناميكية الثقافية من تطورات داخلية، بل من تفاعل دائم بين الثقافات. إلا أن كل ثقافة تتأرجح بين رغبة الانفتاح على ثقافات أخرى، والتوق إلى الانغلاق على نفسها، لا تستطيع أي ثقافة أن تؤكد خصوصيتها دون أن تتمنى إظهار اختلافها المتصوَّر غير قابل للبحث بالقياس إلى الثقافات التي تقيم علاقة معها»[٣]، فنحن اليوم أمام

---

(١) «معجم اللغة العربيَّة المعاصرة» للدكتور أحمد مختار عمر / ص١٥٧٩.

(٢) نفس المصدر / ص١٥٧٩.

(٣) «معجم الأثنولوجيا والأنتربولوجيا» تحت إشراف بيار بونت وميشال إيزار / ترجمة وإشراف مصباح الصَّمد / ص٤٢٦.

عالم لا يمكن معه الانعزال، شئنا الانفتاح على الآخر أم آثرنا الانغلاق والابتعاد هذا أولاً، ثم في كلا الفرضين ـ الانفتاح والانغلاق ـ هناك ثقافات تؤكِّد على خصوصياتها وتُصرُّ على المائز الذي لا يقبل التفريط والإهمال ثانياً.

ونتيجة تقاطع هاتين النقطتين تظهر أمامنا حالات مختلفة، فمن الثقافات ما ينسجم الانفتاح القهري للعالم اليوم مع طموحه ورغبته، ومنها ما لا ينسجم، فيحاول هذا الأخير ما أمكنه الصمود في وجه الرياح التي تعصف بهيكله الثقافي، وتهب من بوابات الثقافات الأخرى المنفتحة عليه. ثم منها ما لا يجد مانعاً من الإنصهار الثقافي مع الآخر متخلِّياً عن خصوصياته ولو كان بطبعه انغلاقياً، فإن من الانغلاقي ما لا يصمد كثيراً في وجه قوة التيار الثقافي الخارجي الذي فرضه الانفتاح القهري، ومنها ما يصمد ولا يقبل المس بخصوصياته الثقافية حتى لو كان انفتاحياً، ومن هذه الأخيرة ما يرى في الشكلي من المفردات الثقافية مقدَّساً لا ينبغي الاقتراب منه، ومنها ما يهمه الجوهري فقط، بل من الثقافات ما يرى القداسة في كلا الأمرين، فالمنظومة الفكرية عند هذا الأخير لا مجال للتفريط بها، كما لا مكان للمساومة على فولكلوره، إلى غير هذه من تفاصيل يمكن أن تكثِّر الحالات.

وكيف كان فمن الثقافات ما يسعى ويعمل على تحقيق أسباب الانفتاح القهري لثقافات العالم عليه والذوبان فيه، ويطمح لتغيير معالم وخصوصيات الثقافات الأخرى؛ الجوهري منها والشكلي بما ينسجم ومفرداته هو، لتكون ثقافته وأسلوب حياته ثقافة وأسلوب حياة العالم برمته، حينها تكون تلك الثقافة قد تعولمت إذ أصبحت ثقافة عالمية، من هنا أتى مصطلح العولمة الذي ترغب في تحقيقه بعض الثقافات، فهي هدف حيث تدعي الثقافة أفضلية مفرداتها ورقيَّها وأهليتها على أن تكون عالمية، ومشروع حين تكون وسيلةً لتحقيق الهدف

الحقيقي الذي يقف ورائها.

فبالنظر إلى الثقافة الطامحة لعولمة نفسها على أنها بحق هي الثقافة التي ينبغي للإنسان أن يكون عليها، وأسلوب الحياة الناجع له، أو أن الأهلية المدَّعاة لها جملة شعارات مزيفة قد تذهب بالإنسان إلى الهاوية وتجرُّه إلى الحضيض، فإن العولمة في كلا الفرضين هدف يُرتجى الوصول إليه. وبالنظر إلى أن العولمة إما أن تكون مقدمة وطريقاً للوصول بالإنسان إلى السعادة في الدارين، أو أن تكون أداةً تخفي وراءها ابتزاز العالم والسيطرة على ثرواته وسلب الإنسان إنسانيته، فإنها في هذين الفرضين تكون مشروعاً.

فالعولمة ـ هدفاً كانت أم مشروعاً ـ كما الثقافة مقولة لا تُنعتُ دائماً بالحُسن كما لا تُنعتُ كذلك بالقبح، قد تكون إيجابية وقد تكون سلبية، ومرجع الحسن والقبح فيها إلى المنظومة الفكرية التي تشكِّل العولمة مفردة من مفرداتها الثقافية، أي جزءاً أساسياً في أسلوب الحياة الذي تتبناه، بهذا اللحاظ تكون العولمة ثقافة أيضاً، كالحاصل في كلٍ من الرؤية الإسلامية والرؤية الغربية، فالمنظومتان الفكريتان تؤمنان بعالمية ثقافتيهما مع ما لا يخفى من بونٍ يصل أحياناً كثيرة إلى حد التناقض، وهذا ما يجعل مشهد العولمة بينهما مختلف إلى حد كبير، فالعولمة لما كانت حجراً أساسياً في فسيفساء كلا المنظومتين مع ما بينهما من تناقض، كان من الطبيعي أن تقع المواجهة بينهما، إلا أنها في صورة حوار لدى المنظومة الإسلامية وصدام لدى تلك الغربية.

وكيف كان فالعولمة سبب للنزاع في مجالين:

الأول: بين الثقافات التي ترى العولمة جزءاً من تركيبتها الفكرية، كالحاصل بين الرؤيتين الإسلامية والغربية، وقد أوردنا في المقدمة نصاً لهنتنجتون يُبيِّن فيه مكمن النزاع هذا بين الغرب والإسلام حيث قال:

«المشكلة المهمة بالنسبة للغرب ليست الأصولية الإسلامية بل الإسلام، فهو حضارة مختلفة، شعبها مقتنع بتفوق ثقافته وهاجسه ضآلة قوته، المشكلة المهمة بالنسبة للإسلام ليست المخابرات المركزية الأمريكية ولا وزارة الدفاع، المشكلة هي أن الغرب حضارة مختلفة، شعبها مقتنع بعالمية ثقافته، ويعتقد أن قوته المتفوقة إذا كانت متطورة فإنها تفرض عليه إلتزاماً بنشر هذه الثقافة في العالم»[١]، وليس بعيداً عنه ما قاله فوكوياما في نهاية تاريخه: «إن الإسلام يشكِّل آيديولوجية متسقة ومتماسكة شأن الليبرالية والشيوعية، وإن له معاييره الأخلاقية الخاصة به، ونظريته المتصلة بالعدالة السياسية والاجتماعية كذلك، فإن للإسلام جاذبية يمكن أن تكون عالمية، داعياً إليه البشر كافة باعتبارهم بشراً لا مجرد أفراد في جماعة عرقية أو قومية معيَّنة. وقد تمكن الإسلام في الواقع من الانتصار على الديمقراطية الليبرالية في أنحاء كثيرة من العالم الإسلامي، وشكَّل بذلك خطراً كبيراً على الممارسات الليبرالية حتى في الدول التي لم يصل فيها إلى السلطة السياسية مباشرة»[٢].

الثاني: بين بعض الثقافات التي ترى العولمة جزءاً من تركيبتها الفكرية من جهة، والتنوع الثقافي من جهة أخرى، فإن التنوع الثقافي بحدِّ ذاته يُعتبر بحسب هنتنجتون تحدِّياً لبعض تلك الثقافات، وإن لم يشتمل هذا التنوع في داخله على ثقافة منافسة لها في مسألة العولمة نفسها، إذ «يمثل التنوع أو الاختلاف الحضاري تحدِّياً للاعتقاد الغربي والأمريكي بخاصة في عالمية الثقافة الغربية، هذا الاعتقاد يتم التعبير عنه على نحو وصفي وعلى نحو معياري في نفس الوقت؛ وصفياً يرى أن كل المجتمعات

---

(١) «صدام الحضارات» لصمويل هنتنجتون / ص٣٥٢.

(٢) «نهاية التاريخ وخاتم البشر» لفرانسيس فوكوياما / ص٥٦.

تريد أن تتبنى القيم والمؤسسات والممارسات الغربية، وإذا ظهر أنه لا توجد لديها رغبة، وأنهم يريدون أن يكونوا ملتزمين بثقافاتهم التقليدية، فلا بد أن يكونوا ضحايا وعي زائف يشبه ذلك الذي أوجده الماركسيون بين البروليتاريا[١] التي كانت تؤيد الرأسمالية. ومعيارياً فإن المعتقدات الغربية العالمية لأنها تجسد أرقى فكر، ولأنها أكثرها استنارة وليبرالية وعقلانية وحداثة وتحضراً»[٢].

ومنها **الغربنة أو الأمركة**؛ وهي في الواقع المحتوى الثقافي الذي يسعى الاتجاه الغربي أو الأمريكي إلى جعله أسلوب حياة الأمة التي يريد غربنتها أو أمركتها، من هنا نُسنِدُ في أدبياتنا فعل مصدر الأمركة إلى من تثقَّف بالثقافة الأمريكية، فـ «تأمرك شابٌّ: تخلَّق بأخلاق الأمريكيين، اكتسب عاداتهم وصفاتهم»[٣]. وحيث يرى هذا الاتجاه تفوُّق ثقافته على بقية ثقافات الاتجاهات الفكرية الأخرى، ويؤمن بعالمية أسلوب حياته، يسعى لجعله أسلوب حياة العالم بأسره.

هذا وقد تحدَّث عبد الوهاب المسيري عن الأمركة مسلِّطاً الضوء على بعض خصوصياتها فيما حاصله: «الأمركة هي صبغ مجتمع أو فرد بالصبغة الأمريكية، وإشاعة نمط الحياة الأمريكية، وهو مصطلح لم يجد طريقه بعد إلى مصطلحات علم الاجتماع. ويوجد مصطلح طريف قريب منه للغاية هو مصطلح الكوكلة أو الكوكاكوليزيشن، والكوكاكولا هنا رمز نمط الحياة الأمريكية، وانتشارها هو رمز تدويل الأمركة»[٤]، فالأمركة أو الكوكلة لا تختلف عن أي مشروع ثقافي آخر إلا

---

(١) البروليتاريا كما في الصفحة ١٩٨ من "معجم اللغة العربية المعاصرة" «طبقة العمال الكادحين المستغلَّة التي تكوَّنت مع بداية العصر الرأسمالي في إنجلترا أولاً ثم في أوربا، وهي تعمل دون أن تملك شيئاً».

(٢) «صدام الحضارات» لصمويل هنتنجتون / ص٥٠١.

(٣) «معجم اللغة العربيَّة المعاصرة» للدكتور أحمد مختار عمر / ص١١٩.

(٤) «الإسلام والغرب الأمريكي بين حتمية الصدام وإمكانية الحوار / نظرية في دوافع الصدام

في مفرداته، أي أنها مشروع يسعى لجعل مفرداته الثقافية أسلوب حياة المجتمع الذي يكون هدفاً له، فكلمة الأمركة ترجع إلى حامل مفردات المشروع، وحيث كانت مفردات الثقافة الأمريكية قبيحة لدى أتباع المشروع الثقافي الإسلامي[١]، كانت الأمركة قبيحة. فقبح المفردات الذي لا يعدو في نهاية المطاف كونه انعكاساً لانحراف الرؤية الكونية هو الذي يطغى على المشروع، فيأخذ المشروع إذ ذاك صورتها القبيحة. وليس هذا فحسب، بل إن قبح المحتوى الثقافي الناتج عن الانحراف في الرؤية الكونية وبتبعها الآيديولوجية الأخلاقية والسلوكية ينعكس على أدوات وآليات عملية التثقيف، لذا يلجأ مشروع الأمركة إلى أساليب تثقيفية لا تنافي الخلفية التي ينطلق منها، وإن سحقت في سبيل الأمركة إنسانية الإنسان، بل كانت الأمركة كنتيجة مسخاً للإنسان. ثم إنك فوق ذلك ستلحظ بوضوح ما ينتظرك خلف هذا المشروع إن تنبَّهت إلى زيف ما يُرغب بنشره من مفردات وفساده، فالأمركة ليست هدفاً بقدر ما هي وسيلة تؤدي إلى هدف، لذلك «قال أحدهم: إن الأمر ليس كوكلة وحسب، وإنما هي كوكاكولونيالية بدلاً من كولونيالية، أي أن الكوكلة هي الاستعمار في عصر الاستهلاكية العالمية، وهي استعمار لا يلجأ للقسر وإنما للإغواء»[٢].

واحتمالات المستقبل» لمحمد إبراهيم مبروك / ص٥٣. هذا من جملة ما اختصره مبروك لأحد فصول موسوعة العلمانية للمسيري.

(١) بل إن قبحها لا يقتصر على الرؤية الإسلامية فحسب، وإنما نرى الكثير من الرؤى الأخرى والأمم الأخرى تناهض ما في الثقافة الأمريكية من مفردات وتستقبحه.

(٢) «الإسلام والغرب الأمريكي بين حتمية الصدام وإمكانية الحوار / نظرية في دوافع الصدام واحتمالات المستقبل» لمحمد إبراهيم مبروك / ص٥٣. هذا من جملة ما اختصره مبروك لأحد فصول موسوعة العلمانية للمسيري.

وقد نبَّه المسيري في النصين المتقدمين إلى عدم الانفكاك بين الأمركة والعولمة، فالأمركة لا تستهدف شعباً بعينه، وإنما تستهدف شعوب العالم بأسره، لذلك كان انتشار الكوكاكولا رمزاً لتدويل الأمركة المرادفة للكوكلة، وكانت هذه الأخيرة استعماراً في عصر الاستهلاكية العالمية، من هنا ربما أشارت الكوكلة إلى الثقافة الاستهلاكية التي يسعى مشروع الأمركة لبثها في العالم.

ومما نبَّه به أيضاً إلى التلازم بين الأمركة والعولمة ما حاصله أن «المجال الدلالي لكلمة أمركة أو كوكلة يتداخل مع كلمة علمنة، باعتبار أن العلمنة هي عملية فرض الواحدية المادية بحيث يتحوَّل العالم بأسره (الإنسان والطبيعة) إلى مادة استهلاكية، لا قداسة لها ولا خصوصية ولا مرجعية لها سوى المرجعية الكامنة في المادة»[١]، وكأنَّ العلمنة على هذا وإن اشتملت على خصوصية العالمية الموجودة في العولمة، إلا أنها عالمية المنحى المادي فقط، فهي مشروع ثقافي عالمي خاص بالاتجاه المادي، بخلاف العولمة التي يمكن أن تكون مشروعاً ثقافياً مادياً، كما يمكن أن تكون مشروعاً ثقافياً إلهياً.

وكيف كان ففي كلام للمسيري آخر يصرِّح فيه بعدم الانفكاك، إلا أنه يجعل العولمة إلى حدٍّ ما مرادفاً للعلمنة التي وردت في النص السابق، بل يرى أن الثقافة الأمريكية هي الأخرى ضحية للعولمة، إذ ضمَّن الأخيرة ذات المعنى الذي تقدَّم للعلمنة. فالعولمة كعملية فرض للواحدية المادية وتحويل العالم بأسره إلى مادة استهلاكية، تستهدف إزالة الخصوصية الأمريكية كغيرها من خصوصيات الثقافات الأخرى، وحاصل ما قاله في هذا السياق: «وانتشار الأمركة في العالم هو تعبير عن هذا الانتقال من مرحلة الخصوصية إلى مرحلة العمومية في المجتمعات

---

(١) المصدر السابق.

القومية العلمانية. ويجب أن نسارع بالإضافة إلى أن هذه الأمركة ليست مؤامرة أو حتى مخططاً وإنما هي نسق حضاري (أو شبه حضاري) لا يحطم الحضارات الأخرى وحسب، بل ويحطم الخصوصية الأمريكية والحضارة الأمريكية ذاتها.

فالهامبورجر ليس طعاماً أمريكياً، والديسكو ليست موسيقى أمريكية، وإنما هي أشكال حضارية ظهرت مع انتقال الحضارة العلمانية الأمريكية من مرحلة الخصوصية إلى مرحلة العمومية. وهو انتقال يؤدي إلى تحطيم الخصوصيات الأمريكية (حضارة الساحل الشرقي ـ حضارة وسط أمريكا ـ حضارة الجنوب... إلخ) وهي حضارات محلية في غاية الثراء، كلها آخذة في التآكل السريع بتأثير عمليات الأمركة العلمانية.

لهذا يمكننا القول بأن الأمركة مترادفة في واقع الأمر مع العولمة والكوكبة التي تزيل الحواجز بين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان والأشياء؛ ليظهر الإنسان الطبيعي الذي لا خصوصية له ولا هوية.. والله أعلم»[1].

على أن العلمانية في الاستعمال المتداول تنصرف إلى نظام سياسي يفصل ـ أو بالأحرى ينحِّي ـ الدين عن السياسة، ومنشأ هذا المعنى هو فصل الدين عن الحياة بل تنحيته عنها، لتكون المادة هي الحاكمة كما في كلام المسيري.

ومنها الحداثة؛ يتساءل جراهام فوللر في العلاقة بين التحديث والتغريب قائلاً: «ولكن السؤال: هل معنى التحديث هو التغريب؟، كيف السبيل لأن تبقى الأسس الثقافية والأخلاقية للحضارة الإسلامية سليمة دون تغيير مع قبول الجوانب المادية للغرب، التي توجب في النهاية استيراد ذات الأسس الفلسفية للثقافة المنتجة لهذه الإنجازات المادية؟، وهل التحديث يعني خضوعاً ثقافياً كاملاً للغرب؟، هل

---

(١) المصدر السابق / ص٥٧.

يستلزم التحديث الاستسلام لفقدان الأسس الأخلاقية الشكلية، التي تعبِّر في نظر الكثيرين من المسلمين والآسيويين عن حالة تدهور النظام العام في الغرب، وتجسده في الجريمة والعقاقير المخدرة والعنف والتفكك الأسري وافتقاد القيم العامة؟، هل بالإمكان أن نأخذ الأفضل في عملية تحديث الغرب ونترك الأسوأ؟، كيف يتسنى لثقافة ما الحفاظ على ذاتيتها، وهي أعزُّ مرتكز ثقافي لأي مجتمع؟»[١].

سنكتفي هنا بهذا التساؤل الذي يظهر لنا منه المراد من الحداثة من جهة، كما نفهم علاقة هذا اللفظ بالشأن الثقافي من جهة أخرى. فالحداثة في الواقع هي الغربنة أو الأمركة، إلا أنها شعار برَّاق بما فيه من معنى التحديث والتجديد، يُخفي وراءه فلسفة المنحى المادي برؤيته الكونية والآيديولوجية.

ومنها الاستشراق؛ وله معنيان متداولان ذكرهما مختار عمر: الأول كونه «عناية واهتمام بشؤون الشرق وثقافاته ولغاته»، والثاني كونه «أسلوب غربي للسيطرة على الشرق، وإعادة بنائه وبسط النفوذ عليه»[٢]، وهذا الأخير أكثر أهمية فيما نحن بصدده، يمكننا أن نقتصر في بيانه على نص لإدوارد سعيد يختصر المراد منه، حيث يقول: «في نهاية القرن الثامن عشر على أقل تقدير، سيطر على ردود الفعل الغربية نحو الإسلام نوع من التفكير المختزل والبسيط في جوهره، وهذا النوع من التفكير لا يزال إلى يومنا هذا، نملك القدرة على تسميته بالاستشراق»[٣]. هذا النوع من التفكير إذاً نحو ثقافة لدى الغرب حول الشرق عموماً، العرب والمسلمون منه على وجه التحديد، هي ثقافة

---

(١) «الإسلام والغرب» لأيان ليسر وجراهام فوللر / ص٥٧.

(٢) «معجم اللغة العربيَّة المعاصرة» للدكتور أحمد مختار عمر / ص١١٩٢.

(٣) «الإسلام الأصولي في وسائل الإعلام الغربي من وجهة نظر أمريكية» لإدوارد سعيد وبرنارد لويس/ ص٣٤.

الاستشراق التي تمنح قادة الغرب من جمهوره الحامل لهذه الثقافة مبرراً وتأييداً في نحو تعاطيه معه، ففي ذات السياق وبوضوح أكثر يقول إدوارد سعيد: «هناك في وعي الجمهور الثقافي ذلك الموقف القديم من الإسلام والعرب والشرق بشكل عام، وهذا الموقف أسميه الاستشراق، وصورة الإسلام هي واحدة ثابتة لا تتغير من أية زاوية نظرت إليها، ومهما تكن المادة التي تعرضها، يستوي في ذلك الكتب المدرسية المقررة في مادة التاريخ، والأشرطة الهزلية، والمسلسلات التلفزيونية، والأفلام الكوميدية، والروايات الحديثة التي نالت ثناء النقاد كرواية ف. س. بنبيول، وتستمد مادتها من المفهوم القديم للإسلام، ولذلك يُكثر رسامو الكاريكاتير من تصوير المسلمين كموردي نفط وإرهابيين وغوغاء متعطشين للدماء، وتجد إضافة إلى ذلك أن الهامش المتاح للتعاطف مع الإسلام هو هامش ضيق جداً، سواء في ذلك ما تتيحه الحضارة بشكل عام، أو في نطاق البحث والنقاش حول غير الغربيين بشكل أخص»[1].

المحور الرابع:

قد خصصنا هذا المحور للحديث عما أسميناه طبقات الغزو الثقافي من ألفاظ كثيراً ما تطرق أسماعنا عند الحديث عن الثقافة، إذ لا بد تسمع بين حين وآخر كلاماً عمن يقف وراء المسخ الثقافي الذي يُمارس على الأمة الإسلامية مثلاً، فإن الصراع الثقافي الدائر في العالم الإسلامي تشكِّل نخب الأمة الإسلامية وقادتها الحقيقيون طرفاً دائماً له، في حين أن هذه النخبة اختلفت في تحديد الطرف الآخر، فمنهم من ركَّز على استبداد الطواغيت وعدَّه العدو الثقافي الذي يستهدف شعوب الأمة ليُحكم سيطرته عليها. إلى من ذهب إلى كونهم مجرَّد أدوات

---

(١) «الإسلام الأصولي في وسائل الإعلام الغربي من وجهة نظر أمريكية» لإدوارد سعيد وبرنارد لويس / ص٣٤.

للاستعمار الجديد المتمثل في أيامنا هذه بأمريكا، فكانت أمريكا أو الاستعمار بصفة عامة هو الذي يسعى للتسلط على الأمة من خلال تخديرها بحقناته الثقافية الفاسدة، التي يتولى تزريق الجزء الأكبر منها الطواغيت الجاثمين على صدور أبنائها. إلى من رأى أمريكا أداة للصهيونية التي تطمح للسيطرة على العالم، فالصهيونية بكل ما تملك من أدوات تمارس الغزو الثقافي الذي ينتج بشراً ليسوا ببشر، يخدمون بكل إمكاناتهم ومقدرات بلدانهم فئة قليلة جداً من هذا العالم. إلى من يرى الماسونية هي التي تقف وراء الصهيونية العالمية في غزوها الثقافي وغير الثقافي للعالم برمته، فضلاً عن العالم الإسلامي. ولعل آخر يعزو الغزو إلى كل من المسيحية الصليبية أو اليهودية، بل لا تخلو الماسونية لدى البعض من خلفية يهودية صرفة أو ممزوجة ببعض الرؤى المسيحية. إلى من يصل إلى الوثنية الرومانية التي كانت تحكم الغرب، ويرى في طياتها ما نراه اليوم من برجماتية غربية تدفع باتجاه تسخير كل شيء لصالح أربابها حتى البشر، فتغزو ثقافياً لتمحق أسلوب الحياة الذي يحول دون تحقيق هدفها، وتبث أسلوب الحياة المنسجم معه.

ولذا نجد ـ في من كان له حظ الانتباه إلى وجود معركة ثقافية من نخب عالمنا الإسلامي ـ التنبه أيضاً إلى جذور هذه المعركة، مقتصراً في الانتباه على أدواتها تارة، وعلى أشكالها وآلياتها السياسية ومنتجاتها تارة أخرى، فتجد في كتابات من اهتم بهذا الشأن تركيزاً على هذه الطبقة أو تلك من الطبقات التي تقف وراء الترويج للثقافة الشيطانية؛ ابتداءاً بالإلحاد أو الوثنية، ثم اليهودية، ثم الماسونية أو الصهيونية، ثم المسيحية أو الصليبية، ثم الغرب البرجماتي، ثم الاستعمار أو الاستكبار الغربي الأمريكي خصوصاً، ثم الطواغيت المتسلطين على رقاب العباد. فما نسمعه في الشأن الثقافي من هذا القبيل كالماسونية والبرجماتية، يشير إلى طرف الصراع المواجه للنخبة، وإن كان في واقعه أحد أدواته ولم يكن الطرف الحقيقي،

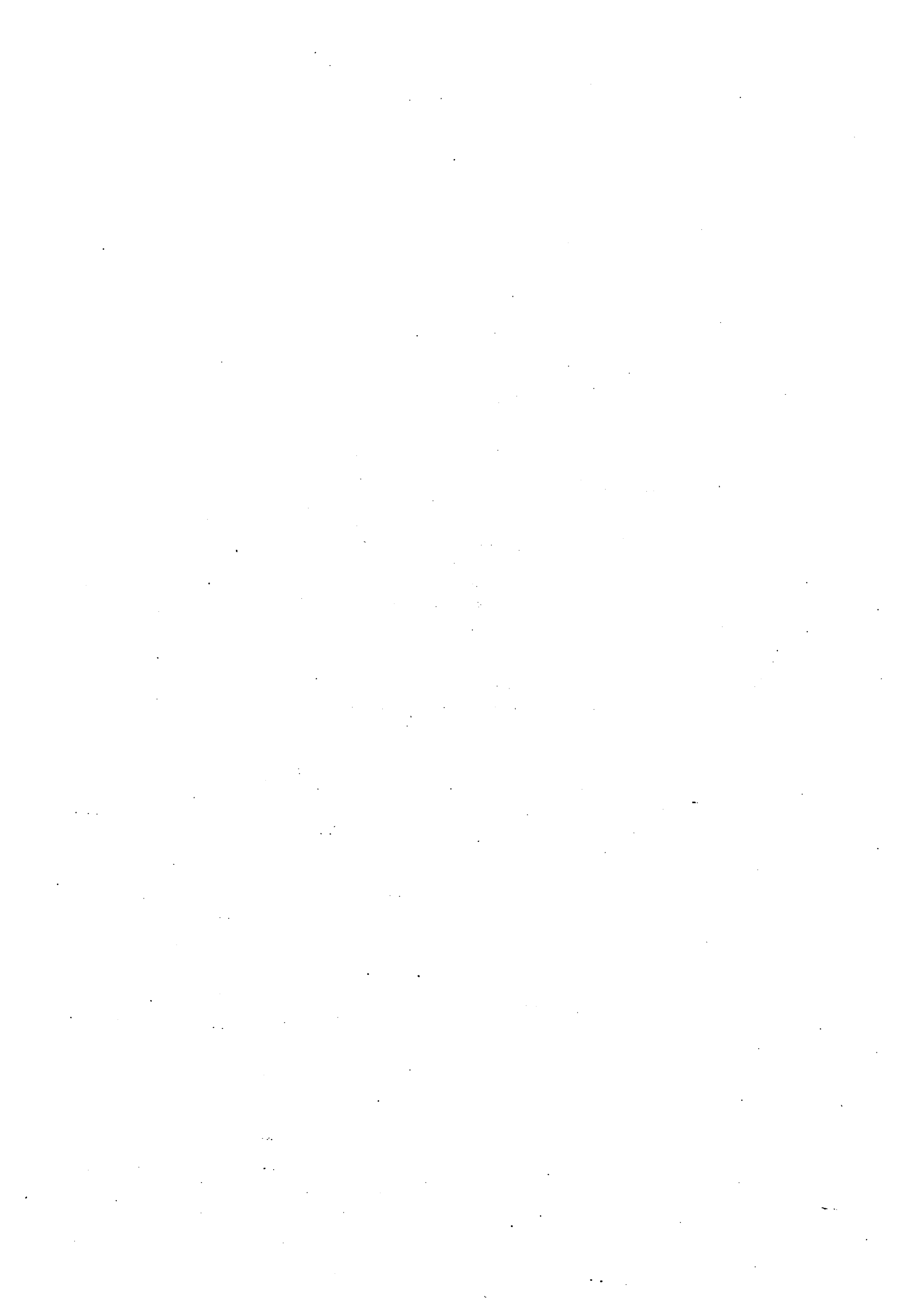
أو كان من أشكاله السياسية أو منتجاته كالطواغيت.

وكيف كان فالذي ينبغي أن يقال هنا هو أن الصراع الثقافي في الأساس صراع عقائدي وليس صراعاً عسكرياً أو سياسياً أو اقتصادياً، وما نشهده من احتدام ثقافي يرجع في واقعه إلى احتدام عقدي، قد يحتل التباينُ تمامَ مساحة المنظومة العقدية لكلا الطرفين المتصارعين، كالصراع بين رؤية إيمانية للكون وأخرى إلحادية أو وثنية، وقد يكون التباين والاختلاف في جزء كبير من هذه المساحة، كالصراع بين رؤية إسلامية للكون وأخرى يهودية أو مسيحية، وسينعكس هذا الصراع بطبيعة الحال على المشروعين الآيديولوجيين الأخلاقي والسلوكي لكل طرف، بحكم الترتب الضروري بين الرؤية الكونية وهذين المشروعين، فيظهر لنا الصراع إذ ذاك في صورة صراع عسكري أو سياسي، أو اقتصادي فرض بدوره صراعاً عسكرياً أو سياسياً. خذ المنظومة العقدية المادية البرجماتية مثلاً، حيث تستتبع غزواً ثقافياً يمهِّد لغزو سياسي حاضن للغزو الاقتصادي الذي تهدف إليه، فالمعركة الثقافية هي الغزو الذي يتقدم على التسلط السياسي والاقتصادي ويمهِّد الطريق لهما، إذ لم يكن الغزو العسكري في سالف الأيام ناجعاً في التمهيد لهما، مع بقاء أسلوب حياة الضحية ومشروعها الثقافي حيَّاً لم يمسُّه مكروه.



الباب الثاني

في تكوين الثقافة

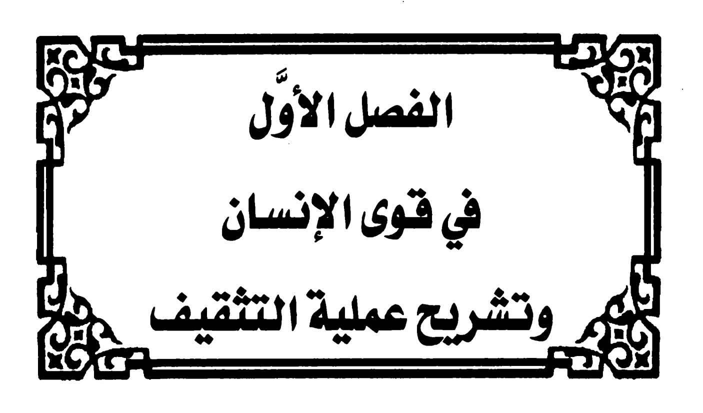


ينبغي في محاولة حل المشكلة الثقافية معرفة كيفية صيرورة المفردة الثقافية أسلوب حياة، فلكي يتسنى لنا طرح ما نراه حلًّا مناسباً للمشروع الثقافي الإلهي على وجه الخصوص، لا بد أولاً من فهم فلسفة تحوّل المفردة الثقافية إلى بيئة وجوٍّ يعيشه المجتمع، «فليست المشكلة منحصرة في محاولة فهم (الثقافة)، وإنما في تحقيقها بصورة عملية»[1]، وتحقيقها بصورة عملية يتوقف على الإلمام بكيفية تكوُّنها، فالمراد من تكوين الثقافة؛ هو بيان كيفية تحقق المعنى المختار (أسلوب حياة) لها في الإنسان والمجتمع، أي بيان كيفية تكوُّن ثقافة الإنسان كفرد وجماعة، والوسائل المتَّبعة في تكوُّنها، وسيكون ذلك كما الباب الأول في فصلين أيضاً:

---

(١) «مشكلة الثقافة» لمالك بن نبي / ص٦١.





الفصل الأوَّل

في قوى الإنسان

وتشريح عملية التثقيف



فلسفة الإنسان

إننا ولكي نتمكن من فهم عملية تثقيف الإنسان كفرد[1]، لا نجد بداً من عرض قواه التي تحكم كيانه في شتى الجوانب، فسلوكه في كافة شؤون حياته ليس إلا خضوعاً لهذه القوة أو تلك من قواه، وتلبية لما تطلبه من حاجات. ولا تعجل علينا في الحكم بالاستطراد إذ نخوض في قوى الإنسان من أبحاث النفس الفلسفية، فسيتضح لك قريباً ما لهذا البحث من أهمية في فهم تكوّن الثقافة وتشييد أركانها.

على أن كلامنا وإن كان عن تكوّن ثقافة الفرد، إلا أننا سنوضح في ذيل بحثنا هذا بعض الدقائق التي ترفع لغو الخوض فيه، وتؤسس لغرضنا من هذه الرسالة، وهو فهم عملية تثقيف الجماعة، التي غالباً ما ينصاع الفرد وينساق إليها، خاضعاً منقاداً ـ إذ تصبح العملية بعد تمامها نمط سلوك يسري في عروق الجماعة ـ لتيارها الذي لا يقاومه إلا النادر من أبناء النوع البشري.

---

(١) تقدم منا أن مرادنا من ثقافة الفرد ليس مجموعة المعلومات السطحية التي يمتلكها في هذا الميدان أو ذاك، وإنما هي المحيط الخاص به الذي يحكم سلوكه دون المجتمع الذي يعيش فيه، فهو نمط سلوك خاص به. وإنما لجأنا إلى هذا المعنى لثقافة الفرد إنسجاماً مع معنى الثقافة التي يُراد بها ثقافة المجتمع إذ تطلق دون أي قيد.

ولعلنا بداية نستطيع أن نجمل قوى النفس البشرية في شقين:

الأول هو القوى النظرية «العقل النظري والوهم والتخيّل»، **والثاني** هو القوى العملية «العقل العملي والشهوة والغضب». ولكل من هذه القوى وظائف وحاجات محدَّدة، تقتضي الحكمة فسيفساء بديعة متقنة خاصة بها، فلبعضها حق الرئاسة والقيادة، ولبعضها مهمة التدبير والإدارة، وللبعض الآخر شرف الخدمة. ولكن ما إن يقمع المرؤوس منها ـ إذ يشتد ويقوى ـ الرئيس، ويخدم الرئيس ـ حيث يضعف ـ المرؤوس، حتى تتبعثر حبَّات هذه الفسيفساء وتتلاشى، فمملكة الإنسان لا ريب آيلة إلى الزوال عندما تكون قواه في غير مواضعها، ونقطة الضعف فيها تكمن في اشتداد الخادم من قواه وطغيانه على السيد منها، الذي يفضي في نهاية الأمر إلى خلل أركان هذه المملكة وسقوطها.

وكيف كان فسنعتمد في بيان قوى النفس على ما أورده رئيس حكماء الإسلام الشيخ ابن سينا في علم النفس الفلسفي من الشفاء، وحاصله بإيجاز نتوخى فيه ما أمكن الابتعاد عن مصطلحاتهم الغريبة:

أن القوى النفسانية التي تحل الجسم تنقسم أقساماً ثلاثة: **أحدها** النفس النباتية، **والثاني** النفس الحيوانية، **والثالث** النفس الإنسانية. وجميع هذه الأقسام كمال للجسم حيث تحل به، فكمال كل من النبات والحيوان والإنسان وعلوُّ منزلتها على الحجر والمدر غير خاف، كما لا يخفى كمال الحيوان على النبات بعد أن اشتمل فضلاً عن القوى النباتية على قواه الحيوانية الأكثر شرفاً، والإنسان عليهما إذ فاقهما علاوة على القوى النباتية والحيوانية في قواه العقلية المجرَّدة كما سيتضح ذلك أكثر في سرد كافة القوى[١].

---

(١) لا يخفى أن القوى النباتية في النبات والحيوانية في الحيوان قد تكون أقوى من تلك الموجودة

فلكل قسم من هذه الأقسام الثلاثة قوى، أما النفس النباتية فلها ثلاث قوى، ليس لنا فيها ما يهم البحث هي الغاذية والنامية والمولدة.

وللنفس الحيوانية قوتان أساسيتان: محرِّكة، ومدركة.

أما المحرِّكة فهي على قسمين: إما باعثة على الحركة، وإما فاعلة.

وأولى هاتين ـ وهي مهم بحثنا ـ هي ما يسمونها بالقوة النزوعية الشوقية، وهي إنما تبعث القوة الفاعلة على الحركة بعد أن ترتسم صورة مطلوبة أو مهروب عنها في التخيُّل الذي سنأتي على ذكره لاحقاً. ولهذه القوة ـ النزوعية الشوقية ـ شعبتان:

شعبة تسمى قوة شهوانية أو شهوية، وهي قوة تبعث على الحركة لتقريب الجسم من الأشياء المتخيّل أنها ضرورية أو نافعة له طلباً للذة. وشعبة تسمى غضبية، وهي قوة تبعث على الحركة لتدفع بها عن الجسم الشيء المتخيّل أنه ضار أو فاسد للغلبة عليه.

وأما القوة الثانية الفاعلة، فهي القوة التي تنبعث في الأعصاب وتحرك العضلات بشدِّ الأوتار والرباطات المتصلة بأعضاء الجسم تارة، وبرخوها أخرى.

وأما القوة المدركة فتنقسم إلى مجموعتين: منها قوى تدرك من خارج، ومنها قوى تدرك من داخل. فالمدركة من خارج هي الحواس الخمس؛ البصر والسمع والشم والذوق واللمس.

والمدركة من باطن؛ منها قوى تدرك صور المحسوسات التي تتأتى بالحواس

في الإنسان، فالنمو لدى الكثير من النبات أسرع منه لدى الإنسان، وحاسة الشم لدى الكلب تفوق تلك التي في الإنسان، كما أن حاسة البصر التي في الطيور الجارحة تفوق تلك التي لدى الإنسان، وهذا ليس مما نحن بصدده. ثم إن هذا البحث مبرهن عليه في محله ولم يؤت به هنا إلا كأصل موضوع.

الخمس، ومنها تدرك معاني المحسوسات. والفرق بين إدراك الصورة وإدراك المعنى:

أن الصورة هي الشيء الذي يدركه الحس الباطن والحس الظاهر معاً، لكن الحس الظاهر يدركه أولاً ويذهب به إلى الحس الباطن ثانياً، كإدراك الشاة لصورة الذئب، أي لشكله وهيئته ولونه.

وأما المعنى فهو الشيء الذي يدركه الحس الباطن من غير أن يدركه الحس الظاهر، كإدراك الشاة للمعنى المضاد الموجود في الذئب، وهو معنى العداوة الموجب لخوفها إياه وهربها منه، من غير أن يدرك الحس الظاهر ذلك ألبتة.

فالقوى المدرِكة الباطنة الحيوانية هي:

أولاً: الحس المشترك، وهو قوة تقبل جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس المتأدية إليه.

ثانياً: الخيال والمصوِّرة، وهي قوة تحفظ ما قَبِله الحس المشترك من الحواس الجزئية الخمس، ويبقى فيه بعد غيبة تلك المحسوسات، كاستحضارك صورة فلان من أصدقائك بعد غيابه عنك.

ثالثاً: المتخيِّلة، فإن ها هنا قوة تتصرف تارة بما احتفظ به الخيال من صور، وتارة أخرى بالمعاني الكلية للنفس الإنسانية، وهي المتصرِّفة التي تسمى متخيِّلة بالقياس إلى النفس الحيوانية، ومفكِّرة بالقياس إلى النفس الإنسانية، فهذه من شأنها أن تركب بعض ما في الخيال مع بعض، وتفصل بعضه عن بعض، فتبعث القوة النزوعية الشوقية أختها الفاعلة على الحركة بعد ارتسام الصورة في المتخيّلة.

رابعاً: الوهمية، وهي قوة تدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية، كالقوة الموجودة في الشاة الحاكمة بأن هذا الذئب عدوٌ مهروب منه، والموجودة في الأم الحاكمة بأن هذا الولد محبوبٌ معطوف عليه، لا

المعنى الكلي للعداوة والحب[١].

خامساً: الحافظة أو الذاكرة، وهي قوة تحفظ ما تدركه القوة الوهمية[٢] من

---

(١) اعلم «أن للوهم عدة إطلاقات في المنطق والفلسفة:

الإطلاق الأول: أن يكون الوهم بمعنى مطلق الخطأ، تقول: (توهمت كذا وكذا) يعني أخطأت، سواء أكان ذلك في الإدراكات الحسية أم الخيالية أم الوهمية أم العقلية، فهو هنا بمعناه العام.

الإطلاق الثاني: كون الوهم وصفاً للطرف المرجوح في التصديق الظني، فيرجِّح المصدِّق أحد طرفي الخبر، ويسمى الطرف الراجح مظنوناً، مقابل الطرف المرجوح الذي يُسمى موهوماً، فيكون الوهم هنا بمعنى المرجوح الذي يحتمل الصحة أيضاً.

الإطلاق الثالث: أن يكون الوهم وصفاً للقوى الوهمية المدركة للمعاني الجزئية على ما ورد في فلسفة النفس، وهو عند المشائين قوة مستقلة بين قوتي الخيال والعقل». من كتاب «دستور الحكماء في شرح برهان الشفاء» للشيخ الأستاذ ص١٥١ ـ ١٥٢، الذي كان لي شرف تأليفه.

(٢) «لا يخفى عليك الدور الكبير الذي تلعبه هذه القوة في حياة الإنسان، فلا يمكنه بدونها إدراك أي علاقة بين الموجودات والأشياء الخارجية؛ لذلك نراه يفقد ذاكرته إذا تعرض لصدمة دماغية، فالذاكرة التي تقع في الجزء الخلفي من الدماغ هي المسؤولة عن حفظ المعاني الجزئية، وعند تلفها ينسى الإنسان كل العلاقات الجزئية القائمة بين الموجودات الخارجية المحيطة به، فيرى أباه لكنه لا يرى فيه إلا رجلاً كأي رجل آخر، دون أن يعرف علاقة الأبوة التي تربطه به، ويرى امرأة لكنه لا يعرف علاقة الأمومة أو الزوجية التي تربطه بها، فالأبوة والأمومة والزوجية وغيرها من المعاني الكلية نشأت كما تبيّن لك من علاقة الإنسان بالأشياء الخارجية، إلا أن أبوة هذا الرجل وكذا أمومة هذه المرأة وزوجية الأخرى من المعاني الجزئية تبقى على ارتباط ما بالخارج؛ لأنها منسوبة إليه، فمع أي صدمة دماغية تصيب مخزن هذه المعاني ـ أي الذاكرة ـ يفقد الإنسان العلاقات والنسب القائمة بين الأشياء الخارجية بالكلية. وهذا ما يؤكد أن الوهم قوة مستقلة كما ذهب المشاؤون. وينبّه أيضاً إلى أهمية هذه القوة، فالتقدم العلمي الحاصل في جميع الصناعات مدين لها؛ لأن الموجودات الخارجية وإن كانت محسوسة، إلا أن

المعاني غير المحسوسة في المحسوسات الجزئية، كعداوة هذا وصداقة ذاك، أو أبوَّة هذا وبنوَّة ذاك.

والحاصل أن للنفس الحيوانية قوتان محركتان هما: الشوقية النزوعية ـ بشعبتيها الشهوانية والغضبية ـ والفاعلة. ومجموعتان من القوى مدرِكتان هما: الحس الظاهر والحس الباطن، وكل من هاتين المجموعتين مشتمل على خمس قوى: فالحس الظاهر هو الحواس الخمس، والحس الباطن هو الحس المشترك والخيال والمتصرِّفة والوهم والحافظة.

وأما **النفس الناطقة الإنسانية** فتنقسم قواها إلى اثنتين: قوة عاملة وقوة عالمة. وكل واحدة من القوتين تسمى عقلاً، فقوتا النفس الناطقة هما ـ كما في الاصطلاح الرائج ـ العقل العملي والعقل النظري.

والعملي هو قوة في النفس تحرِّك بدن الإنسان إلى الأفعال الجزئية، كهذا المشي إلى المدرسة المشخَّص المحدد. وأما **النظري** فهو قوة من شأنها إدراك الأمور الكلية المجردة عن المادة.

هذا وللعقل العملي نحو علاقة مع العقل النظري، وكلٍ من القوة الحيوانية النزوعية والقوتين الحيوانيتين المتخيّلة والمتوهمة، ومن الواضح أن هذه العلاقة تظهر في الإنسان دون الحيوان بعد أن لم يكن العقل العملي من جملة قواه.

فعلاقة العقل العملي بالقوة الحيوانية النزوعية تتجلى في ما يُحدِث فيها من هيئات، يتحضر بها الإنسان إذا ما واجه لذةً أو ضرراً لسرعة فعلٍ وانفعالٍ، كالخجل والحياء إذ يواجه شهوة، أو البكاء والخوف[1] حيث الضرر.

العلاقات القائمة بينها أمر نسبي وانتزاعي لا يحصل إلا بها» هامش للشيخ الأستاذ من كتاب «دستور الحكماء في شرح برهان الشفاء» ص١٥٤.

(١) لا تغفل عن أن الخوف وإن اشترك في الحيوان والإنسان، إلا أنه في الحيوان غرائزي ليس

وعلاقته بالقوتين المتخيِّلة والمتوهمة نراها ماثلة أمامنا في الابتكارات والاختراعات التي وصل إليها الإنسان، فما ينبغي أن تكون أو لا تكون عليه الصور التي أبدعتها المتخيِّلة بالفصل والتركيب بين الصور المخزونة في الخيال، وكذا ما تأتى بالوهم من معاني جزئية من نسب وإضافات بين هذه الصور، يُرجع فيها إلى العقل العملي. فتدبير العقل العملي للمتخيِّلة في رفضه استجلابها صورة إنسان وصورة جناحين مثلاً من صور الخيال، ودمجهما في صورة إنسان له جناحان. وتدبيره للمتوهمة في رفضه الخوف من الإنسان الميت، فلا خطر فيه كما قد تملي الواهمة ليُخاف منه، أو رفضه الحكم الوهمي بأن كل موجود مادي محسوس، وغيرهما مما خالف أحكام العقل النظري.

فالمرجع لهاتين القوتين في تحديد ما ينبغي أن يكون وما لا ينبغي أن يكون عليه ما يُبدعانه هو هذه القوة.

وأما علاقته مع العقل النظري فتظهر فيما يتولد فيه من آراء يمليها العقل النظري عليه تتعلق بأفعال الإنسان، فتصبح تلك الآراء ذائعة مشهورة[1] كما في (العدل حسن والظلم قبيح)، ولا يخفى أنها ليست على سبيل البديهيات الأولية، وإن كانت مما قد يقيم عليها العقل النظري برهاناً.

وينبغي بعد سرد العلائق التي تربط العقل العملي بالقوى الحيوانية التأكيد على ضرورة تسلطه عليها، وذلك حسب ما يمليه عليه العقل النظري من أحكام لما سيأتي في الأسطر اللاحقة، فلا ينبغي أن ينفعل العقل العملي عنها، بل هي التي لا بد أن تنفعل عنه، وتكون على حد تعبير الشيخ الرئيس مقموعة دونه، لئلا تُحدِث فيه

ناتجا عن هيئات استعلائية تحدث في النفس الحيوانية ليكون العقل العملي من جملة قواها، ولذلك لا ترى الحيوان يخاف كلَّ ما ينبغي أن يُخاف.

(١) سيأتي ما للآراء المشهورة من أهمية في سلوك الجماعة.

هيئات انقيادية مستفادة من الأمور المادية الخسيسة، تذهب بالإنسان إلى ما يسمى أخلاقا رذيلة، بخلاف ما لو أحدث هو فيها هيئات، غير منفعل عنها ولا منقاد لها بل متسلط عليها، فإنها تذهب بالإنسان إلى الأخلاق الفاضلة. فالهيئات التي تَحدُث انفعالاً منه أو فعلاً له هي الأخلاق، تارة تكون رذائل وأخرى تكون فضائل.

وإنما كانت أخلاق الإنسان منسوبة إلى هذه القوة، لأن لنفس الإنسان نسبة إلى جنبتين: جنبة تحته، وجنبة فوقه، وله بحسب كل جنبة قوة بها تنتظم العلاقة بينه وبين تلك الجنبة. فالعقل العملي هو تلك القوة التي تنظِّم علاقة النفس الإنسانية بالجنبة التي دونها، وهي البدن وسياسته. وأما النظري فهو القوة التي تنظِّم علاقة نفس الإنسان بالجنبة التي فوقها، لينفعل ويستفيد منها ويقبل عنها. فكأن للنفس الناطقة وجهتين:

إحداهما إلى البدن، فيجب أن لا تقبل هذه الوجهة من النفس أثراً من مقتضيات طبيعة البدن، ولا سيما مقتضيات القوة النزوعية الشوقية بشعبتهيا الشهوية والغضبية. والأخرى إلى المبادئ العالية، واللازم لهذه الوجهة أن تكون دائمة القبول عما في المبادئ العالية والتأثر منه. فمن الجهة السفلية تتولد الأخلاق، ومن الجهة الفوقانية تتولد العلوم[1].

هذا ما أردنا إيجازه من أبحاث النفس الفلسفية لقوى النفس البشرية ووظائفها وحدودها، بها تتضح معالم الصراع بين قوى مملكة الإنسان، فإنه وإن لم يكن هناك صراع بالذات بين العقل النظري والوهم والتخيّل من القوى النظرية، وذلك أن العقل النظري معنيٌّ فقط بالإدراك والقبول من المبادئ العالية، إلا أن الصراع على كل حال قائم مع هاتين القوتين الحيوانيتين من قوى النفس، والمعنيُّ

---

(١) راجع تفصيلها في «النفس من طبيعيات الشفاء» للشيخ الرئيس ابن سينا / ج٢ / ص٣١ ـ ٤٣.

به من القوى الإنسانية هو العقل العملي، فأمرُ تدبيرهما موكول إليه كما تقدَّم، لذا امتلك وحده إرادة التغيير من جهة، وإدارة الصراع معهما من جهة أخرى. فحال هاتين القوتين حال الشهوة والغضب في عدم قبول ما يمليه العقل النظري على العملي من آراء متعلّقة بالأفعال، وهو ما سيتضح أكثر في الأسطر اللاحقة، فكما تمتنع قوتا الشهوة والغضب المتفلّتتان من تدبير العقل العملي من امتثال أحكام العقل النظري الموضوعية الواقعية وتخضعان لما يراه التخيّل، كذلك تمتنع قوتا الوهم والتخيّل المتفلّتتان من عِقال العقل العملي من الإذعان بأحكام العقل النظري الكلية المجردة بدافع أنسهما بالمحسوسات.

والجدير بالتوقف هنا وقبل بيان معالم الصراع التأكيد على أن التربية الأخلاقية مطلقاً معنيَّة بتقوية العقل العملي الأخلاقي ببعديه: العلمي المتعلق بالوهم والتخيّل، والأخلاقي السلوكي المتعلق بالشهوة والغضب، وليس الأخلاقي السلوكي فقط كما هو رائج مشهور لدى عوام الناس، فإن التربية الأخلاقية في البعد العلمي لها أكبر الأثر في التنمية العقلية للنفس البشرية.

وعلى هذا فصراع العقل العملي مع قوى النفس الحيوانية إذاً في شقين: الأول مع الوهم والتخيّل من القوى النظرية، والثاني مع شعبتي القوة النزوعية الشهوية والغضبية من القوى العملية. أما الشق الأول فحيث يدأب العقل النظري إلى الاستفاضة من عالم ما وراء الطبيعة والأخذ منه، ترى الوهم والتخيّل إذ ينتصران على العقل العملي وينفلتان من تدبيره ينغِّصان على العقل النظري ذلك، ويحولان دون الوصول إلى كماله هذا. وأما الشق الثاني فحيث يسعى العقل العملي إلى كماله بالتسلط على عالم الطبيعة مؤتمراً بأحكام أخيه النظري، ترى الشهوة والغضب يحرفانه ويبعدانه عن ميدان التدبير إلى ميدان الانقياد.

فالعقل النظري يجب أن ينفعل عن عالم الملكوت، والعملي يجب أن يفعل في

عالم الملك، فإذا فُرض عدم إنفعال العقل النظري وإنفعال العملي ـ لأجل انهزام العقل العملي في صراعه مع القوى الحيوانية ـ سقطت مملكة الإنسان، وبات رويداً رويداً أضل من الأنعام سبيلاً، كالحاصل اليوم في الحديث عن الزواج المثلي، إذ بات إقرار هذا الزواج وتشريعه من جملة برامج الدعاية الانتخابية لرؤساء تلك الدول التي سُحق فيها عقل الإنسان، ولم تكتف قواه الحيوانية في تمرّدها على ما يضبطه في إطار ذكورة الذكر وأنوثة الأنثى من شهوة، وإنما تخطت الحيوان الذي سار في سياقه التكويني، لتبحث عن لذة خارج إطاره الحيواني، وهو ما عناه الأمير عليه السلام إذ سئل الإمام أبو عبد الله الصادق عليه السلام: «الملائكة أفضل أم بنو آدم؟، فقال: قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: إن الله عزَّ وجلَّ ركَّب في الملائكة عقلاً بلا شهوة، وركَّب في البهائم شهوةً بلا عقل، وركَّب في بني آدم كليهما، فمن غلب عقلُه شهوتَه فهو خيرٌ من الملائكة، ومن غلبت شهوتُه عقلَه فهو شرٌ من البهائم»[1].

وعلى أية حال فإن صراع العقل العملي مع الوهم والتخيّل في البعد العلمي يتجلى في جانبين: أحدهما مع الوهم في المنظومة العقدية للإنسان، والآخر مع التخيّل في الرؤية الآيديولوجية الأخلاقية والسلوكية، فضبط العقل العملي لهما يعني عدم المس بأحكام العقل النظري وآراءه في الجانبين. فإن ضعف العقل العملي أمام الوهم انتهك الوهم حريم أخيه النظري وصال كيف شاء في ميدان ما هو كائن من معاني وأحكام كلية، وقامت المعاني الجزئية حينئذ مقامها، فالمعاني الكلية لما هو

---

(١) «علل الشرائع» للشيخ الصدوق / ج١ / ص٤. ويجدر بنا الإشارة هنا إلى سرٍّ تفوق الإنسان على الملائكة الذي ألمح إليه الأمير عليه السلام، فالمائز بين النفس الناطقة الإنسانية والعقول المجردة، أن العقول المجردة فاعلة بعناية الباري تعالى شأنه، أي أن ما تعلمه خيراً تفعله، دون أن يكون في البين ما ينازعها ويمنعها من فعله، فالعلم به يصبح علة تامة لفعله، أما النفس فقد تعلم الخير وتقع في الشر، وذلك لمنازعة القوى الحيوانية لقوتيها العاقلة النظرية والعملية.

كائن التي ينبغي للعقل النظري أن يدركها ستخرج من حياة الإنسان بطغيان الوهم، وتخرج بتبعها الرؤية الكونية القائمة عليها، لتدخل منظومته الفكرية رؤية قائمة على المعاني الموجودة في المحسوسات الجزئية. وإن ضعف أمام التخيّل انتهك هذا أيضاً حريم العقل النظري وصال كيف شاء في ميدان ما ينبغي أن يكون من آراء، فما ينبغي أن يكون من آراء يدركها العقل النظري إجمالاً ويُفصِّلها الوحي ستخرج هي الأخرى من حياة الإنسان بطغيان التخيّل، وتخرج بتبعها الرؤية الآيديولوجية القائمة عليها، لتحلَّ في المنظومة الفكرية محلَّها إملاءات التخيّل.

وأما أخلاق الإنسان وسلوكه اللذان يتجليان في أفعاله، فيمكن فهم الصراع بين قواه حولها من خلال فهمنا لهذه العملية المزدوجة ـ علم وأخلاق ـ في النفس البشرية، وذلك أنه قد اتضح مما تقدم أن الأخلاق هي تلك الهيئات الحادثة في النفس، فإن كانت هيئات أحدثها العقل العملي في القوتين الشهوية والغضبية كانت على حد تعبير الحكماء هيئات استعلائية، والأخلاق المتأتية منها أخلاق فاضلة، وإن كانت مما أحدثته هاتان القوتان في العقل العملي كانت على حد تعبيرهم هيئات انقيادية، والأخلاق المتأتية منها أخلاق رذيلة.

ومنشأ كلا النحوين من الهيئات يدور مدار أمرين:

الأول: قوة العقل العملي وضعفها أمام التخيّل، فإن لم يضعف أمام طغيان التخيّل، بقيت الآراء التي يأتمر بها من أخيه النظري مدبِّراً بها التخيّل خالية من أي شائبة. وإن حصل وضعف هذا العقل تفلّت التخيّل مما يضبط حركته، وبالتالي فإن أحكامه المتفلّتة لن تجد ما يحول دون إملائها على القوة النزوعية، إذ غابت آراء العقل النظري عن العملي.

الثاني: قوة العقل العملي وضعفها أمام القوة النزوعية الشوقية، فإن ضعفت هذه القوة أمام جحافل الشهوة والغضب، فلن تنفع إذ ذاك أحكام العقل النظري

التي يمليها عليه، وسينصاع مقهوراً مقموعاً للقوة النزوعية التي تدفع الجسم نحو كل لذة، حيث يرى التخيّل كل لذة للجسم نافعة، والغضب يُبعده عن كل ما يكره، فإن التخيّل يرى كل مكروه للجسم ضاراً.

والذي ينبغي ذكره هنا أن الحكماء سلَّموا بأن النفس البشرية غالباً ما تكون أطوع إلى القوى الحيوانية منها إلى القوى الإنسانية، والذي يشهد لذلك المنهج الجدلي الذي تبنُّوه في عملية التعليم والتعلم، معرضين إذ خضعوا لهذه الحقيقة عن منهج التعليم البرهاني[١]، فالنفس البشرية أكثر أنساً بالمادي المحسوس ومتعلَّقاته منها بالمجرَّد المعقول، وذلك لكون الحس أول مراتب إدراك الإنسان، فالمحسوس أقرب إليه من المعقول، والأنس به ما لم يتريَّض بالمعقول يبقى ملازماً له حتى مراحله المتأخرة، لذلك نرى كيف أصبحت السبّورة من لوازم التعليم الأساسية، فإنها لا تخلو من فائدة في تصوير المطالب العلمية، فتُنزَّل بها المعقولات في صورة محسوسة أقرب إلى أذهان المتعلمين، والتمثيل للعامة بالمحسوس عن المعقول غير خاف على أحد. فلعدم إدراك المعقول على ما هو عليه، بل من حيث أنه محسوس يتم ضرب الأمثال وإلباس المعقول ثوباً آخر ليس له[٢].

---

(١) راجع كتابنا «عقلنة العلوم» / ص٢١٦ ـ ٢١٧.

(٢) بل إن «القرآن الكريم اتَّبع هذا الأسلوب لكن الضرورة هي من فرضت ذلك، فالقرآن لم ينزل للحكماء فقط حتى يتجرّد عن أسلوب التمثيل ـ تمثيل المعقول بالمحسوس ـ بل نزل لجميع البشر ـ مثقفين وطلبة علوم دينية وأميين ـ حتى ذوي العقول الضعيفة والاستعدادات المتواضعة، فهو هدى للناس جميعاً.

ولا وسيلة والحال هذه لإيصال عالم الغيب بثوب حسي مفهوم لدى عامة الناس إلا التمثيل، نعم للحكيم فهم آخر للقرآن الكريم غير فهم العامي، إذ يستطيع أن يذهب إلى المعقول من المثال الحسي، وفي ذلك يقول تعالى ﴿**وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا**

كما أن النفس البشرية أكثر انشداداً وانفعالاً بالخيال والمتخيّلة، خذ مثلاً واضحاً لذلك ما أورده الشيخ الرئيس في برهان شفاءه من تأثير للمواد المخيّلة على النفس حتى مع العلم بكذبها، فمن التخييل ما هو حسن، ومنه ما هو قبيح، والناتج عن التخييل الحسن يجذب الإنسان إلى المتخيَّل، بخلاف الناتج عن القبيح فإنه ينفّر الإنسان قهراً من المتخيَّل، كل ذلك مع العلم بكذب كلا التخييلين. وقد اشتمل مثال الرئيس هناك على كليهما، ففي التخييل الحسن الذي يُنتج ميلاً للنفس إيجابياً نحو المتخيَّل يُشبَّه القبيح بالحسن ليَسْهُل تقبّل القبيح، «كما يقال: "إن هذا المطبوخ المسهِل هو في حكم الشراب"، ويجب أن تتخيَّله شراباً حتى يَسْهُل عليك شربه، فيتخيّل ذلك فيَسْهُل عليه، وذلك مع التكذيب به»[1]، فإنما تتخيَّل الدواء المرّ شراباً حلواً حتى يَسْهُل عليك شربه، ولعلك فعلت ذلك ذات مرة مع طفلك المريض بتخييل له حلاوة الدواء ليتقبّله.

أما التخييل القبيح الذي ينعكس في النفس ميلاً سلبياً، فذلك «كمن يقول للعسل: "إنه مرة مقيِّئة"، فتتقزَّز عنه النفس مع التكذيب بما قيل، كما تتقزَّز عنه مع التصديق به أو قريباً منه»[2]، فلوصف العسل بأنه مثير للغثيان تشمئز النفس، ألا ترى أن استحضار الخبائث حال تناول الطعام ـ وإن لم يُشبَّه طعام المائدة بها ـ مما تمجّه طباع الناس وتنكمش نتيجته عن الطعام، لما في ذلك من نفور النفس واشمئزازها.

الْعَالِمُونَ﴾ («سورة العنكبوت» / الآية ٤٣)؛ فلا يتسنى الانتقال من المرتبة الجزئية إلى الكلية إلا للحكماء والعلماء» من هامش للشيخ الأستاذ من كتاب «دستور الحكماء في شرح برهان الشفاء» ص٧٦ ـ ٧٧.

(١) «برهان الشفاء» للشيخ الرئيس ابن سينا / ص٦٣.

(٢) نفس المصدر.

ومما يمكن الاستشهاد به هنا على تأثر النفس البشرية وانفعالها بالخيال والتخيّل الشعر، إذ لا بد سمعت أن أعذب الأشعار أكذبها، أي ما كان منها مليئاً بالاستعارات والكنايات وغيرها من المخيّلات، فيعلم السامع ويقطع بكذب ما يُلقى عليه من شعر، إلا أنه يتأثر به تماماً كالذي يشاهد فيلماً سينمائياً لا شك لديه بكذب ما يحصل فيه من مجريات، ومع ذلك تراه يبكي لتلك الأحداث المقطوعة الكذب، ويرتب عليها آثاراً كما سنأتي عليه مفصلاً في الحديث عن أدوات الثقافة[1]، فلا فرق في أصل انشداد النفس وتأثرها بالتخييل بين تخييل

---

(١) «لذلك نرى أن الإسلام وضع حدوداً للشعر وقيوداً، فالإسلام دين عقلاني وليس ديناً خيالياً؛ وذلك لأن الخيال مرتبة حيوانية في النفس البشرية، فالشعر عندما يتجاوز العقل ويخاطب الخيال يخاطب مرتبة حيوانية من الإنسان، وإذا ما تأملنا في شخصية النبي ﷺ نجد أنه لم يكن شاعراً كما هو نص القرآن الكريم ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنبَغِي لَهُ﴾ («سورة يس» / الآية ٦٨). وهذا إنما يكشف عن عقلانية دين الإسلام.

فالشعر وإن لم يكن محرّماً لكنه صفة نقص في الإنسان؛ إذ لا يباشر قوة العقل التي شرَّفه الباري تعالى وميَّزه بها عن بقية المخلوقات، فإذا لم يكن الشعر في مطلق الإنسان كمالاً فلا ينبغي أن يكون صفة من صفات النبي ﷺ حامل الرسالة الخاتمة، وذلك لجهتين:

الأولى: كونه ﷺ الإنسان الأكمل الذي لا يشوبه ما يشوب غيره من عامة الناس.

والثانية: خصوصية رسالته؛ فحتى لو كان الشعر كمالاً في ذاته، إلا أنه لا ينبغي أن يتصف به النبي ﷺ ؛ لأن معجزة رسالته بلاغية واتصافه بالشعر يهدد مصداقيته ويترك لأعدائه ذريعة تكذيبه؛ بأن ينسبوا ما يأتي به إلى شعره وبراعته لا إلى الغيب.

من هنا نفهم السبب في عدم قوله الشعر وعدم انسجامه مع شأنه ﷺ ، وكذا يظهر لنا ملاك الحدود والقيود التي وضعتها روايات الأئمة عليهم السلام عن الشعر، كما في النهي عنه في بعض ليالي أيام الأسبوع.

إلا أن ما مرّ يثير في النفس تساؤلاً هو أنه لمّا كان الشعر بهذا المستوى من الخسّة، فما معنى ما يكتب ويقرأ من أشعار في مجالس المؤمنين من مدح للنبي ﷺ وأهل بيته عليهم السلام؟ بل كيف لنا

مسموع وتخييل مُشاهَد.

والحق أن لا حاجة لنا في تأكيد سرعة انفعال النفس وقوة تأثرها بالمحسوس والمتخيّل إلى حشد الكثير من المنبِّهات، إذ الأمر لا شك من يوميات السواد الأعظم من أفراد المجتمعات البشرية، ولأجل ذلك لم نقبل من العلّامة الطباطبائي رحمه الله عدم الفرق في الكيف المتمثل «بالعزائم القاطعة والهمم العالية من النفوس القوية، التي لا يأخذها في سبيل البلوغ إلى مآربها عيٌّ ولا نصب، ولا تُذعن بأن الدهر قد

أن نفهم حثّ النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام بعض الشعراء على كتابة الشعر وقراءته؟ لا بل كيف نوجه ما ثبت في الجملة من شعر للكمَّل من خلق الله كأمير المؤمنين ومولى الموحدين عليه السلام؟

وفي جواب هذا التساؤل نفرّق بين نحوين من تموضع الخيال؛ إذ تارة يكون مستقلاً وفي عرض العقل، وتارة أخرى يكون في طوله وأداة له. فما يكتب من شعر مدحاً للنبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام يجعل الخيال ـ كقوة مهمة من قوى النفس البشرية ـ أداة للعقل وخادماً له. وبتعبير آخر يصبح الخيال عقلانياً؛ وذلك لما يشتمل عليه من مبادئ برهانية عقلية، فنبوّة النبي صلى الله عليه وآله وإمامة الأئمة عليهم السلام من تلك المبادئ التي إن صيغت في قالب الفن والشعر وصلت إلى قلوب عامة الناس بسرعة ودون تمييز بين من يحتكم منهم إلى عقله وبين من لا يحتكم؛ لأن للخيال دوراً كبيراً في مملكة الإنسان وتسلّطه العاطفي عليها، فلا إشكال في ربط عموم الناس بالمعصوم عاطفياً من خلال التأثير القوي الذي تمتلكه قوة الخيال في نفس الإنسان، بل إن هكذا شعر وصل إلى حد الإستحباب، وهذا واضح بأدنى تأمّل في ما جرى بين الإمام الرضا عليه السلام ودعبل الخزاعي.

ولا يخرج شعر المعصوم عن هذا السياق، فيصبح الشعر بطروّ هذا الهدف المقدس عليه ـ وهو ربط الناس بالمعصوم وإيصالهم إلى أعلى مراتب الكمال من خلال توحيده الحق ـ كمالاً لايخدش عصمة من اتصف به، ولا وجود للجهة الثانية في أمير المؤمنين عليه السلام لتحول دون إمكان اتصافه بالشعر كما حالت دون اتصاف النبي صلى الله عليه وآله به» من هامش للشيخ الأستاذ من كتاب «دستور الحكماء في شرح برهان الشفاء» ص٣٥ ـ ٣٦.

لا يسمح بالمراد، والمسعى قد يخيب»[١]، لم نقبل منه عدم الفرق في ذلك بين أصحاب المآرب الرحمانية وأصحاب المآرب الشيطانية حيث يريد كل منهما ظهور سننه الاجتماعية وترسيخها في المجتمع، إذ التثقيف بالسنن الشيطانية متناغم مع القوى الحيوانية للإنسان الأكثر انصياعاً لها، فإذا ما ترك الرياضة العقلية وتربى على الخيال بسماعه شعر الشعراء وحكايا العجائز، ومتابعة ما تنتجه السينما من أفلام في شتى الميادين، وترك ترويض عقله العملي على تدبير التخيّل فإن الغلبة في الصراع الدائر بين قوى مملكته ستكون لا ريب لقواها الحيوانية.

ولك من كل ما تقدم أن تتنبَّه إلى عملية تثقيف الفرد، فأنت أمام نحوين لا ثالث لهما في تكوين ثقافته، هما بنفسهما يأتيان في تثقيف الجماعة على ما سنوضح لاحقاً، ولنسمِّ الأول بالتثقيف الجذري، والثاني القشري.

فإما أن يخضع سلوكك للمبادئ العالية التي يستفيض عقلك النظري ـ إذ يتبوَّء عرش الرئاسة ـ منها رؤية حقة للكون، مغذِّياً من هذه الرؤية عقلك العملي بما يتعلَّق بالأفعال من آراء، كابحاً هذا الأخير جماح الوهم، موجِّهاً بدوره الشهوة والغضب إذ يضبط مخيّلات التخيّل ويدبّرها.

وينحصر طريق تكوين الثقافة في هذا السياق باعتمادك أمرين:

الأول: تبني المنهج الذي أوصينا به في عقلنتنا للعلوم في عملية التعليم والتعلم، فثلاثية المعرفة والمنطق والفلسفة الإلهية لا مناص لك منها في هذا السبيل، بها ترتاض القوة النظرية وتوصلك إلى الرؤيتين الكونية والآيديولوجية التي ينبغي للإنسان أن يتبناهما.

الثاني: التزام المنهج الآيديولوجي المنسجم مع الرؤية الحقة، فالمنظومتان

---

(١) «الميزان في تفسير القرآن» للعلّامة السيد محمد حسين الطباطبائي / ج٤ / ص١٣٢ ـ ١٣٣.

الأخلاقية والسلوكية لا تخلو منهما رؤية كونية، وهنا لا بد أيضاً من الرياضة في تطبيقهما عملياً، فالتخيّل من جهة والشهوة والغضب من جهة أُخرى، لن تترك للعقل العملي مندوحة التدبير ما أمكنها ذلك. وإن لم تكن خطورتها ـ فيما نرى ـ بحجم خطورة الوهم، فانعكاس فساد المعتقد على الأخلاق والمشاريع السلوكية وبتبعها الأفعال حتمي دون العكس.

وكيف كان فعملية التثقيف الجذري إذاً تنطلق كما رسمت الحكمة واقتضت في فسيفساء القوى النفسانية من الفكر في المعتقد والسلوك وصولاً إلى الفعل، ليتكوّن شيئاً فشيئاً نحو السلوك والمحيط الخاص بك، ويتجلى في تعاطيك مع الله والطبيعة والإنسان.

وإما أن يخضع سلوكك لما يُملى عليك من خارج مملكتك، خوطب بهذه الإملاءات عقلك وهو النادر في الخطاب، أم خوطب الوهم والخيال والشهوة والغضب وهو الغالب، فتنصهر إذ تتأثر بالخطاب الخارجي هذا بالبيئة التي تغذّي هذه القوة أو تلك من قواك، وتذوب مع مرور الزمن في مفرداتها، وتحكم علاقتك مع الله والطبيعة والإنسان ثقافتها العقدية والأخلاقية والسلوكية.

وطريق تكوين الثقافة في هذا السياق يخضع للأدوات التي تعتمدها البيئة التي تحاكي قواك، وهي ما سنأتي عليه مفصلاً في فلسفة المجتمع. ولكن المهم هنا أن ما سيرشح إلى بدنك الثقافي من مفردات عقدية وآيديولوجية تحكم سلوكك وتحيط بك منوط بما تتبناه تلك البيئة من منظومة فكرية، **فإن** كانت بيئة عاقلة أوصلتك من دون مؤونة زائدة إلى ذات المنتج الذي وصلت إليه باتباعك طريق عملية التثقيف الجذري، ولكن أسلوب الحياة هنا لن يكون محكماً كالذي تصل إليه عبر ذاك الطريق. **وإن** كانت بيئة متفلّتة من قانون العقل ذهبت بك إلى الجحيم.

فعملية التثقيف القشري للفرد تأتي بمحاكاة ثقافة الجماعة وبيئتها له، معتمدة

ذي الحدين من أدوات، كالإعلام والسينما ـ مما سنأتي على ذكره لاحقاً ـ التي يتمحَّض أكثرها في محاكاة التخيّل من قواه، لتحقن هذه الأدوات بدنه الثقافي روحاً عاقلة رحمانية إن كانت الثقافة عاقلة، أو روحاً شيطانية إن كانت جاهلة فاسدة.

وقد حان الآن الوفاء بما وعدناك به في صدر هذا البحث من دقائق:

أولها: أن الفعل الإرادي للإنسان مسبوق بمعرفة باشتمال السلوك على منفعة أو ضرر للفاعل، وهذه المعرفة كما تبيَّن تخييلية تبعث على ضوءها القوةُ النزوعية الشوقية القوةَ الفاعلة على الحركة إقداماً أو إحجاماً، فإما أن يدبر العقل العملي هذه المعرفة بما ينسجم مع ما تولد فيه من آراء ترشحت عن العقل النظري، وإما أن لا يقوم بدوره. والذي نريد التنبيه عليه هنا أنه على كلا الفرضين ـ دبَّر العملي الصور التخيلية أم لم يدبرها ـ فإن سلوك الفرد وفعله غالباً ما يكون محكوماً بثقافة بيئته التي يعيش فيها ويتنفس هواءها، فربَّ فعل لا شك لدى أحد أفراد المجتمع في جلبه النفع له أو الضرر، إلا أن الثقافة تحول دون إقدامه عليه أو إحجامه عنه. فالتثقيف الجذري للفرد وإن أوصله إلى مقتضى الحكمة، إلا أن سلوكه سيبقى في الغالب محكوماً بثقافة المحيط الذي يعيش فيه، إن كانت ثقافةً عاقلةً توافقت مع ثقافته لم يكن شاذاً فيما نتج عن معرفته من سلوك، وإن لم تكن كذلك حال حكم ثقافة محيطه عليه بالشذوذ دون الإقدام على الفعل أو الإحجام عنه، مع علمه بما يشتمل عليه الفعل من نفع أو ضرر. وهذا الأمر يأتي أيضاً فيمن تثقَّف قشرياً ثقافةً فاسدةً ولكنه عاش في بيئة عاقلة[1]، فإن ما يمليه التخيّل على القوة الشوقية من صور شيطانية تكبح إرادةَ الإقدام عليها أو الإحجام

---

(١) وهو ما يصطلحون عليه "تطبّع ثقافي"، فهو على ما ذكر مختار عمر في ص١٣٨٤ من معجمه: «عملية اكتساب شخص ثقافة دون ثقافة قومه وبيئته».

عنها لدى الفرد ثقافةُ تلك البيئة. نعم لعلنا نجد بعض الحالات النادرة التي تقاوم تيار ثقافة الجماعة الجارف، وقد تكون هذه الحالات نقطة بداية صياغة جديدة لثقافة تلك البيئة.

ويمكن أن نشبِّه هذا الصراع بين ثقافتي الفرد والجماعة بالصراع بين الثقافة والقانون في مجتمع لم يكن القانون من مفردات جسمه الثقافي، فالكلمة العليا هنا ستكون للثقافة، كما في المجتمعات العشائرية لو حدث وقتل فردٌ من عشيرة أحدَ أبناء عشيرة أخرى، فإنها لا تعير القانون بل ولا حتى الشرع أية أهمية، وتحشد في سبيل الثأر كل طاقاتها النارية لتغسل الدم بالدم، أياً كان صاحبه طالما انتسب لتلك العشيرة. وكذا مسألة العِرض في الكثير من المجتمعات الشرقية، فغسل العار فيها لا يكون إلا بدم تلك الفتاة التي جلبته لعائلتها، معرضين عن القانون والشرع في الوصول إلى غسل هذا العار[1]. بل للثقافة أثر واضح في صياغة القانون، ففي المثالين المذكورين لعلنا نجد حكومات انصاعت لثقافة تلك المجتمعات، وبررت في تشريعاتها ما استطاعت بعض مصاديق ردات الفعل هذه[2].

ثانيها: لما دار مصير ثقافة الفرد في عملية تثقيفه القشري مدار ما تتبناه الجماعة من منظومة فكرية ـ عقدية وآيديولوجية ـ لم يكن في عرض قواه وتحليلها الفلسفي الذي أوصلنا إلى هذه العملية أي غضاضة، فالجماعة هي مجموعة من الأفراد، ولن يختلف الحال إن أمكن أن يوجه الخطاب إليها.

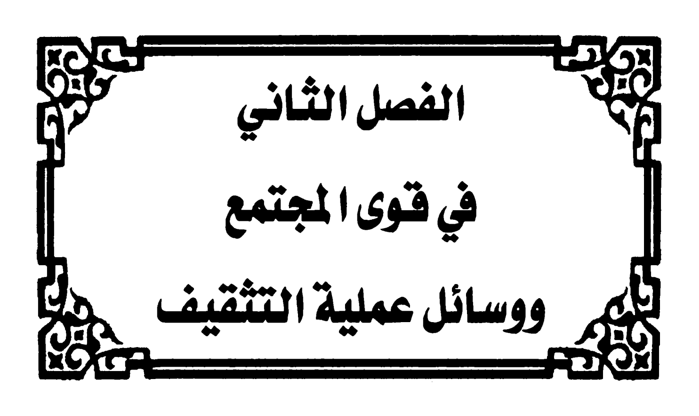
---

(١) تقدم منا في وقت سابق ما نقله الدكتور أحمد مختار عمر في «معجم اللغة العربيَّة المعاصرة» من عبارة متداولة هي «للعرف قوة القانون»، ولكن الحق أن العرف في بعض الأحيان بل في الكثير منها أقوى من القانون.

(٢) ولأجل ذلك كان القانون العرفي وهو «القواعد القانونية التي أقرَّتها العادات وتعارف عليها الناس» كما ذكر مختار عمر في معجمه ص١٤٨٧.

لا بل كان ذلك ضرورياً إذ كان التثقيف الجذري أو القشري للجماعة مقتنص من التثقيف القشري للفرد، فنحوي تثقيف الجماعة الجذري والقشري وإن رجعا إلى ما تتبناه الجماعة ـ إن كانت عاقلة كان جذرياً وإن كانت غير عاقلة كان قشرياً ـ إلا أن عملية التثقيف في كلٍ منهما مغايرة في الكثير من خصوصياتها للأخرى، فكون كلا العمليتين يحصل بمحاكاة الجماعة للأفراد لا يعني وحدتهما، والمادة أو المحتوى الثقافي ـ ما عبَّرنا عنه بمفردات الثقافة ـ وإن لم يكن ملاك عملية التثقيف لتتغاير على أساسه هذه العملية عن تلك بتغاير محتوى هذه عن تلك، ولكنك ستلحظ انعكاسه في فقه أدوات التثقيف، فضلاً عن اعتماد الجماعة وتبنِّيها ـ ككتلة بشرية واحدة ـ المناهج الثلاثة التي ذكرناها طريقاً للتكوين الجذري لثقافة الفرد. فنحو المحاكاة في التثقيف الجذري الجماعي مختلف عن نحو المحاكاة في التثقيف القشري للجماعة تبعاً لما تتبناه الجماعة من منحى، والمحاكاة في كليهما وإن كانت من خارج، إلا أنها ستتأثر بما دارت جذرية التثقيف وقشريته مداره، وهو كون الجماعة عاقلة أم غير عاقلة.

وبذلك يتضح مرادنا من الجذري والقشري في عملية تثقيف الجماعة، لتستحكم مفردات هذه العملية ـ أياً كانت رحمانية أم شيطانية ـ رويداً رويداً وتصبح ثقافة تتربع عرش القوى التي تحكم سلوك المجتمع.



الفصل الثاني

في قوى المجتمع

ووسائل عملية التثقيف



فلسفة المجتمع

إن أسلوب حياة الناس لا يأتي في الغالب قصداً منهم بعملية واعية هي عملية التثقيف الجذري للفرد التي خبرتها، وإنما يكتسبونها امتصاصاً من البيئة والمحيط الذي يعيشونه منذ ولادتهم، وإذا حصل واكتسبوها بالقصد فإنه ـ في غير التثقيف الجذري الفردي النادر أصلاً ـ ليس قصدهم هم، وإنما يكون الأمر مبرمجاً من الأسرة أو المجتمع، فهم يتشرَّبون ثقافة أهلهم ومجتمعهم تماماً كما يتشرَّبون إحدى مفرداتها وهي لغتهم الأم، ويحكمون على كل شيء وفق المعايير السائدة التي امتصوها امتصاصاً تلقائياً وامتزجت بكيانهم، فيتحرَّكون بمخزونٍ لاشعوري أنتجته عملية التثقيف القشري الفردي والجماعي، أو الجذري الجماعي في أحسن الأحوال، فإنه في هذه الأخيرة سيكون عملية واعية تتصدى له الأسرة أو المجتمع. ولعل دور الأسرة في صناعة أسلوب الحياة ـ مع ما له من فائق الأهمية والضرورة ـ هامشي إذا ما قيس بدور المجتمع، فالتأثر بالمحيط يحول في الغالب دون ما تتخذه الأسرة من إجراءات تربوية لأفرادها، ويطغى على خصوصياتها التي تتفق أو لا تتفق معه، وحيث لا تتفق خصوصياتها معه، وكان محيطها فاسداً مثلاً، فإن صمدت في مواجهته، واستطاعت الاستمرار في صراعه ومقارعته، ولم تيأس أو تنهار أمام شدَّة تياره، فإنها تكون قد نجت بأبناءها وأوصلتهم إلى برِّ الأمان، لكن غربة الأسرة في هذه الحالة ـ تغايرت أو تناقضت خصوصياتها مع ثقافة

المحيط ـ لا تقل عن غربة الفرد صعوبة إن لم تكن أشد. فالأسرة كتلة صغيرة من المجتمع تفوق استحقاقاتها ومسؤوليات أربابها استحقاقات الفرد ومسؤولياته، لذا لم يكن الحديث عنها فيما نحن فيه إلا كفرد من المجتمع التي تقع تحت تأثير ثقافته وبيئته.

فالمجتمع هو ما نريد تحليل قواه التي تحكمه، وأهمها ثقافته، إذ تتربع الثقافة ـ كما أكَّدنا غير مرة ـ عرش جميع القوى الموجودة فيه، وذلك حيث لا تكون مفردات القوى الأخرى ثقافة وأسلوب حياة، لأنها لو كانت فإنها إذ ذاك ليست شيئاً آخر غير الثقافة لتكون منافساً لها، فالمشروعان السياسي والتشريعي القانوني مثلاً لن يتمكنا من بسط نفوذهما في المجتمع ما لم يتحوَّلا إلى أسلوب حياة وبيئة يتحرَّك الأفراد داخلها بإنسيابية وثقة دون تردد أو امتعاض، بل يقومون بما تمليه الثقافة السياسية والقانونية بشكل تلقائي، مع عدم شعورهم أو وعيهم بأنهم مبرمجين على ذلك، فيتوهمون أنهم يفعلون ذلك بمحض اختيارهم وملء إرادتهم، ويجهلون أن مصدر هذه الثقة والإنسيابية في امتثال مفردات السياسة والقانون هو البرمجة الراسخة التي خضعوا لها، فيظلون مأخوذين بما تبرمجوا عليه، ولا يخطر ببالهم أن يعترضوا عليه أو يرتابوا فيه ويراجعوه.

وكيف كان فالمجتمع كالإنسان يتألف من مجموعة قوى تدير عجلة الحياة فيه، والحكمة لا بد هنا أيضاً أن تقتضي فسيفساء بديعة لهذه القوى، لا تطغى بحسبها قوة على أخرى، وإنما تأخذ كل قوة مسارها الذي ينبغي لها دون التعدي على بقية القوى أو إقصائها. إلا أن الاعتراف ضروري بداية بأن العلاقة بين هذه القوى أكثر تعقيداً من تلك التي بين قوى الإنسان، لا بل سنجد هنا خفاءاً في تشخيص بعض القوى، أو سنواجه تداخلاً بين ما هو قوة وما هو أداة، فالإعلام والدراما قد يُخيَّل أنهما قوتان من القوى التي تفعل فعلها في المجتمع، مع أنهما وسيلتان تستخدمهما القوى الحقيقية في

توجيه المجتمع وصناعة ما يناسبها من رأي عام، يتحوّل مع الزخم الإعلامي والدرامي الهائل إلى ثقافة وأسلوب حياة، أي أن هذه الوسائل تصنع الثقافة التي تسري بدورها في عروق المجتمع، لتحدد إذ ذاك خياراته وأشكال القوى الأخرى التي تحكم إيقاع الحياة فيه. ولذا نرى من المناسب في هذا الفصل التعرض أولاً لما تقتضيه الحكمة، ومنه نذهب إلى القوى الحاكمة في المجتمع والعلاقة فيما بينها ثانياً، ثم نتحدث بعد ذلك عن الوسائل التي تصنع ثقافة المجتمع وأسلوب حياته.

أما ما تقتضيه الحكمة فهو ما تفرزه الأسس والمبادئ العقلية الأولية من رؤية كونية تشكّل بدورها حجر الأساس لبرنامج الحياة في شتى الميادين، أي أن الثلاثية التي أوصينا ونصحنا بها في عقلنتنا للعلوم هي التي تذهب بسالكيها إلى برنامج الحياة الذي ينبغي اتباعه فردياً وجماعياً. ففي نظرية المعرفة نحدّد أي المناهج يؤدي إلى تمام الحقيقة، وفي المنطق نكشف عن قانون هذا المنهج الذي يعصمنا في إدراك الحقيقة إذا ما اتبعناه وراعيناه، لنصل به إلى رؤية للكون حقّة تُفرز رؤية ونظاماً أخلاقياً منسجماً مع معالمها الأساسية، فإن جزءاً من هذا النظام الأخلاقي يستند إلى المنهج المعرفي العقلي، حاله حال الرؤية في الوصول إليه وإدراكه بنحو تام عبر هذا المنهج، واعتماد جزءه الآخر على الوحي الذي يتولى ملئ الفراغ العقلي في المنظومة الأخلاقية، كما يملئ الوحي هذا الفراغ ـ وهو كبير ـ في النظام السلوكي بمعونة المنهج التجريبي، فما يخرج عن حريم العقل يتولى أمره الشرع الإلهي، إذ يُكشف بالوحي عما لم يستطع العقل إليه سبيلاً في المنظومة الأخلاقية، وعن أغلب المعالم الكلية لهذا الميدان أو ذاك من المنظومة السلوكية، ليأتي بعد ذلك المنهج التجريبي وما يرجع إليه من مسح وإحصاء ودراسة حالة وتتبع[1] ويُنقّح موضوعات كليات الوحي في شتى

---

(١) راجع كتابنا «عقلنة العلوم» / ص٣٦ ـ ٣٩.

ميادينها[١]، ولعله نقَّح بعض الكليات الآيديولوجية السلوكية فيما يمكن أن نطلق عليه منطقة فراغ الوحي. وبذلك تسير القوى الاجتماعية كلٌ بالمحتوى والمضمون اللذين حدَّدهما الشرع الإلهي في المنظومتين الأخلاقية والسلوكية، وما أمكن العقل البرهاني من الوصول إليه فيهما.

هذا وفي بعض الأحيان يحدِّد الشرع الإلهي شكل هذه القوى أيضاً، وإن كانت التجربة والخبرة في الغالب هما المرجع في تحديد الشكل ضمن إطار الضوابط الشرعية، إلا أن الشرع قد يستبعد بعض أشكال النظم الاجتماعية من المنظومة السلوكية، كبعض أشكال النظام الاقتصادي مثلاً، ويدعو لشكل خاص به، فضلاً عن تمحّضه بالكشف عن كليات المحتوى ومعالم المضمون الأساسية، وإن كان الشكل المستبعد في ظاهره منسجماً والمنظومة الأخلاقية أو غير مخالف لها في الحد الأدنى، كالشكل الاشتراكي للنظام الاقتصادي مثلاً، هذا إن صحَّ كون الاشتراكية شكلاً ولم تكن مضموناً ومحتوى. وقد لا يستبعد الشرع الإلهي شكل النظام من رأس، وذلك لسكوته عن شكل خاص للنظام، كما في البرلماني أو الجمهوري من أشكال النظام السياسي مثلاً، فهو يقبل ما تأتى بالخبرة والتجربة التي خيضت في هذه النقطة من العالم أو تلك، والمهم أن يُطبَّق مشروعه السياسي من خلال هذا الشكل أو ذاك، على أن يكون الشكل محكوماً بالشرع أيضاً لا يتخطى معالمه، فضلاً عن كون تمحّض محتوى هذه الأشكال بالشرع دائماً.

فالشرع الإلهي الذي يحدِّد عمدة معالم النظامين الأخلاقي والسلوكي هو ما تعكسه الرؤية الإلهية كونها الرؤية الحقَّة للكون، باعتباره المصدر الأساسي للقوى والنظم التي تحكم دورة الحياة في المجتمع، ابتداءاً من النظام السياسي إلى النظام

---

(١) المصدر السابق / ص٦٥.

القضائي والتشريعي الحقوقي إلى الاقتصادي، وصولاً إلى النظامين التعليمي والتثقيفي.

هذه الأنظمة أو المشاريع هي التي تنتج القوى التي تحكم وقع الحياة في المجتمع، فالسياسة والقضاء والقانون والاقتصاد والعلم والثقافة كلها تؤثر على الجماعة وتحدِّد نحو سلوكها. ولكن من جهة؛ فإن تأثيرها متفاوت بحسب الشأن المعنيّ به كل واحد منها والمساحة التي يخوض فيها، ومن جهة أخرى؛ فإن بعضها يخدم البعض الآخر ويسهِّل له مهمته.

هذا في المجتمع الذي اقتضته الحكمة، أما المجتمع الآخر الذي لا يتبنَّى الرؤية الإلهية وإنما يتبنَّى رؤية أخرى، أو يتبنَّى الرؤية الإلهية في خصوص دور العبادة بعيداً عن الحياة الاجتماعية، فإنه ينكر بتبع ذلك مدخلية الشرع الإلهي في هيكلة النظم الاجتماعية، ويكون الشرع فيه قوة في عرض هذه القوى، له نصيب قانون الأحوال الشخصية وبعض التشريعات من النظام الحقوقي، وجزء من أسلوب حياة الجماعة في أحسن الأحوال.

فقوى المجتمع هي هذه التي أنتجتها النظم الاجتماعية المعتمِدة على الرؤية المتبناة للكون، والذي يهمنا هو العلاقة فيما بين هذه القوى أو المشاريع التي أفرزت القوى، وهذا الأمر سيكون معقَّداً كما أسلفنا، وخصوصاً حيث نستبعد الشرع عن الحياة الاجتماعية، لأن العقل عاجز عن تشخيص المبادئ الكلية والملاكات التي تُبنى عليها هذه النظم والمشاريع. وحيث لم يكن الشرع واحداً ـ لعدم التعويل غالباً على الحكمة في تأسيس الرؤية الكونية ـ بل دار الشرع مدار الدين والمذهب بل والقراءة، تعددت الرؤى في هذا المشروع أو ذاك. ففي المشروع السياسي مثلاً سنجد بوناً سيكون شاسعاً بين الدينيين واللادينيين أو أصحابهم القائلين بالفصل وحصر الدين في دور العبادة. كما لن يكون الحال أفضل بين رؤيتين لدينين مختلفين للمشروع السياسي، أو رؤيتين لمذهبين مختلفين من دين

واحد. لا بل سنجد خلافاً واضحاً بين قراءات المذهب الواحد لهذا المشروع، والأمر ذاته سنشهده في المشاريع الأخرى، لذلك نرى تعقيداً في كافة المجتمعات يشتد في بعضها ويضعف في بعضها الآخر. ثم وإن لم يكن الخلاف في حدِّ ذاته مبرَّراً، لأن الحكمة القائمة على المنهج العقلي البرهاني لا بد أن تقتضي شرعاً إلهياً واحداً وقراءة له عاقلة ليس هنا محلّ بحثها، إلا أننا في القراءة نجد مبرِّراً ـ وإن لم يكن مقبولاً على إطلاقه ـ في الخلاف الناشئ فيها عن تعدد المناهج المعرفية، دون ما كان ناشئاً عن محض التعصب لهذه القراءة أو تلك. فلو فُرض وجود جماعة تتبنَّى الدين والمذهب الذي تقتضيه الحكمة العقلية، فإن ما نجده من خلافٍ في القراءة بين أتباعه في هذا المشروع أو ذاك إن كان ناشئاً عن تعدد هذه المناهج؛ من العقلي إلى الحسي إلى الأخباري إلى الإشراقي، فإنه مبرَّر حيث عُلم سببُه والمنهج المُتبنَّى في الوصول إليه، وهو ما ربما نراه انسجاماً بين أتباع آحاد هذه المناهج فيما بينهم مع اختلاف المذهب بل والدين الذي ينتمون إليه. أما ما كان من الخلاف محض تعصب للأسباب العديدة التي تولِّد هذه الحالة فهو غير مبرَّر علاوة على عدم القبول به، وفي هذا السياق من عدم المبرِّر يأتي الخلاف في هذه المشاريع الناتج عن التعصب للمذهب أو الدين.

هذا ولنا أن نضيف هنا فرضاً آخر لن يسلم من بعض التعقيدات، وهو ما لو وُجدت جماعة تتبنَّى ما تقتضيه الحكمة من دين ومذهب واتفقت على قراءة واحدة، فإنها قد تختلف نتيجة الخلاف في النتائج التي تؤدي إليها التجربة، إذ يقف الشرع ويعجز عن الدخول في الكثير من الجزئيات ـ بل ولربما الكليات ـ عجز العقل عن الدخول فيها، وسينعكس ضعف تجربة البعض وفقدانها بعض الشرائط لديهم تفاوتاً في النتائج والمعطيات، الذي يؤدي بدوره إلى خلاف في الموقف من الموضوع قيد العلاج.

وكيف كان فقد أنف منا بعض ذلك سابقاً، كما أنف منا أن مجتمع الإثنيات العرقية والدينية يعاني فقدان صيغة موحدة، تعكس اتفاقاً وتفاهماً على هذه المشاريع التي لا يقوم للمجتمع قائمة بدونها. فالمنظومات الفكرية تتحول ثقافة وأسلوب حياة يظهر من خلاله التناقض بين مكوِّنات المجتمع، والذي يُصار إليه لمعالجة التعقيد في مشاريع النظم الاجتماعية ـ الذي يُخلِّفه التباين في الرؤى بالبيان المذكور ـ هو صهر الجميع في ثقافة واحدة، مع ترك هامش ثقافي خاص بأتباع كل منظومة، لا بل حتى في غير مجتمع الإثنيات نحن بحاجة إلى تحويل كافة المشاريع إلى ثقافة يصطبغ بها المجتمع، لا ترفع النزاع بين ثقافات الإثنيات لفرض عدم وجودها، وإنما لتحرِّك عجلة الحياة وفق النظم الاجتماعية بإنسيابية ودون منغِّصات.

هنا يتضح لنا كيف أن الثقافة هي روح المجتمع، فلا نبالغ في القول: إن الأولوية للمشروع الثقافي والتقدم له على بقية المشاريع، وهو ما نبَّهنا إليه مراراً من مقدمة هذه الرسالة إلى بعض فصولها، فكافة المشاريع الأخرى بحاجة إلى المشروع الثقافي، ما إن تتحوَّل مفرداتها إلى مشهورات حتى تصبح أسلوب حياة يتغلل في حنايا المجتمع ويفعل فعله فيها. فشتان بين مجتمع تثقَّف على مفردات القانون، وآخر لم يدخل جسمه الثقافي شيءٌ من المفردات القانونية، أو اقتصر على بعضها، فالمشاريع كافة؛ السياسي والاقتصادي والقانوني والتعليمي، أياً كانت الخلفية التي تنطلق منها والرؤية التي تعتمد عليها، فإنها لا شك بحاجة حتى تصبح نُظُماً وقوىً تحكم الجماعة لأن تُحوِّل مفرداتها إلى ثقافة يسهل بتبعها إدراة شؤون الحياة الاجتماعية، وتحكم إذ ذاك على مخالفها بالشذوذ والعزلة عن المحيط والبيئة التي تتولى إدارة شؤونها، ولأجل إدراك هذا الهدف تتوسل بقية القوى بوسائل صناعة الثقافة، فالحق أن هكذا سلطة ستكون للثقافة لا للقوى الأخرى، وإن كان المحتوى اقتصادياً مثلاً، ولو لم تعمل بقية القوى على تحويل مفرداتها إلى ثقافة وأسلوب حياة فإنها تحكم على نفسها بالزوال

أو اللّغوية أو الصراع الدائم، هذا إن أمكنها الاستمرار مع أسلوب الحياة المنافي لها. وقد أشرنا سابقاً إلى ذلك في المواجهة بين الثقافة والقانون في مثل المجتمعات العشائرية، فلن يكون للقانون جدوى وسط ثقافة مغايرة لمفرداته، والأمر ذاته سيكون بين الثقافة والقوى الأخرى.

وحيث تتوسل بقية القوى بوسائل عملية التثقيف لحاجتها في بقائها إلى الثقافة، لا بد أن نبحث هذه الوسائل، إلا أن الإشارة قبل ذلك إلى علاقة تلك القوى فيما بينها مما لا ينبغي تركه، فلعل المشروع السياسي في الأهمية والتسلط على الجماعة يأتي في الرتبة الثانية بعد المشروع الثقافي، إن لم نقل: إنه يحاذيه. فكما تخدم الثقافة السياسة بتدجين المجتمع على مفرداتها وتوفير إنسيابيته عليها، تخدم السياسة الثقافة بتوجيه بقية المشاريع لصياغتها، مستعينةً في ذلك بوسائل عملية التثقيف التي تخضع لها، وهذا الأمر لا ينبغي إنكاره، فالمشروع الثقافي أياً كانت المنظومة الفكرية التي يُراد جعلها أسلوب حياة يتوقف على قرار سياسي، ولكن رغم ذلك لن تكون عملية التغيير الثقافي أمراً سهلاً بالنسبة للسياسة، فإلزام السياسة المجتمع بأسلوب حياة ترتأيه، ليس كإخضاع الثقافة المجتمع على نظام سياسي تحتويه. هذا إن استطاعت السياسة التغيير الثقافي ولم يحصل العكس، أي قامت الثقافة التي لا تنسجم مع معالم النظام السياسي على التغيير السياسي، وهذا مؤشر ضعف السياسة في مقابل الثقافة. وكيف كان فلا يمكن إنكار ما للسياسة من دور في صناعة الثقافة، وهو ما سنأتي عليه في خاتمة هذا الكتاب.

أما سائر القوى الأخرى فهي كما أنها محتاجة للمشروع الثقافي كما تقدَّم، خاضعة للمشروع السياسي رهن قراره والمعالم الأساسية القائم عليها، وإذا ما رأينا صلاحيات واسعة للقضاء مثلاً لا حصانة معها لرئيس البلاد نتيجة فصل القوة القضائية عن الإجرائية التنفيذية، فما ذلك إلا نزولاً عند متطلبات

المشروع السياسي انعاكساً لمعالمه، فلا ينبغي أن يُتوهم من مثل هذا تفوق قوة القضاء على السياسة. وكيف كان فمع أن القضاء والقانون والاقتصاد قوى أساسية في المجتمع، إلا أن جدوائيتها في المجتمع تطَّرد ودخولها في أسلوب حياته، وأما شدَّتها وصلاحياتها فهي تبع برنامجه السياسي.

أما وسائل عملية التثقيف وأدواتها فعديدة، لا ينبغي الغفلة عن أنها لا تختص بمشروع دون آخر، كما أن كلا نحوي عملية التثقيف الجماعي الجذري والقشري يلجأ إليها، بحكم اشتراكهما في المحاكاة والخطاب من خارج، ولعل أهم هذه الوسائل والأدوات هي:

أولاً: الإعلام

إن الإعلام في بدوِ تأسيسه كان وسيلةً للإخبار عن الواقع والإنباء عنه، فمهمته حين وجد لا تتعدى نقل الحقيقة إلى الجمهور وإبلاغهم عن الوقائع التي تجري في مكان ما من العالم، وهو بهذا لا يؤثر على ثقافة المخاطب، وإنما يضع الواقع بين يديه، ليتخذ الموقف الذي تمليه عليه ثقافته وبيئته إزاء المجريات التي وصلته. لكنه تحوَّل وبسرعة إلى وسيلةٍ لصناعة الرأي العام وصياغته، فبدل إيصال الحقيقة إلى الجماهير بدأ الإعلام بصياغة آراءهم بما ينسجم والقوة التي تديره، لتصبح رويداً رويداً مشهورات يحكم الجمهور من خلالها على الوقائع بالطريقة التي تريدها القوة التي تقف خلفه، وينصاع إلى ما تتخذه من مواقف وتُقدِم عليه من إجراءات. ولا يخلو الماضي والحاضر عن كثيرٍ مما يشير إلى مدى تأثير هذه الأداة على الرأي العام للجماهير، فضلاً عن صرفهم عن المهم من أحداث، وسنكتفي في ذلك بنموذجين أحدهما تاريخي والآخر معاصر.

أما التاريخي فلنا فيما فعله معاوية بن أبي سفيان إعلامياً خير شاهد على قوة تأثير هذه الأداة على الجماهير، ومدى تسلّطها على صياغة مواقفهم وطريقة

عيشهم، إذ أدى تشويهه للحقائق ببعض أهل الشام لأن يستغرب الصلاة فقط من خبر بحجم مقتل أمير المؤمنين علي عليه السلام في محرابه، فهل كان عليٌّ يصلي ليقتل في محرابه؟، هذا ما راود بعض من في الشام عندما سمعوا بالخبر، دون أن يُعير هؤلاء أي انتباه لمقتل الإمام علي عليه السلام أو اهتمام به، كيف وهو في الحد الأدنى أحد أجل صحابة النبي صلى الله عليه وآله لدى كافة المسلمين؟، فضلاً عن كونه ابن عمه وزوج ابنته ومن أهل بيته عليهم السلام، وهل في أسلوب الحياة أهم من نحو التعاطي مع هكذا خبر يشتمل على قتل إمام الأمة الإسلامية أو الخليفة الراشدي الرابع على حد اعتقاد أتباع مدرسة الصحابة من المسلمين؟، فلم يترتب على نبأ الاستشهاد أيُّ موقف أو ردة فعل أو سؤال عن مبررات القتل والقاتل، بل سارع المتلقي لفحص دقة الخبر والتمحيص عنه بما يملك من معلومات مزيفة عن الأمير عليه السلام، ففي الخبر ما ينافي هذه المعلومات، وهذا مرحلة متقدمة على الإعتناء بحدث بهذه الأهمية، فالمقتول بالنسبة لهؤلاء لا يستحق الوقوف عند مقتله بعد أن كانت صورته مشوَّهة، وإن لم يتناف شيء من جزئيات الخبر مع ما لديهم من صورة.

وأما النموذج المعاصر فيكفينا فيه هذه الإشارة من كتاب «الإسلام الأصولي في وسائل الإعلام الغربي من وجهة نظر أمريكية» لكل من إدوارد سعيد وبرنارد لويس، فـ «في محاولة لإبراز المصادر البديلة للطاقة وإثبات تلك الصورة عند الأمريكيين قامت شركة أديسون المتحدة نيويورك، في صيف ١٩٨٠ بنشر دعاية تلفزيونية مثيرة، أو عرضت لقطات حيَّة لعدد من الشخصيات الرفيعة المستوى التي يمكن التعرف إليها على الفور، من أعضاء منظمة الدول المصدرة للنفط أوبك، من أمثال زكي عبده اليماني والعقيد معمر القذافي وشخصيات عربية أخرى أقل شهرة ترتدي العباءات، تتداخل بينها صور ولقطات حيَّة لشخصيات حيَّة ترتبط في ذهن المشاهد بالنفط تطغى على جميع الصور الأخرى، ولقطة

للخميني، ولم يذكر اسم أية شخصية من أصحاب الصور، غير أن الإعلان يخبرنا منذِراً أن هؤلاء الرجال يسيطرون على مصادر النفط بالنسبة لأمريكا، ولا يورد الصوت الوقور الجاد المرافق للصور أي ذكر لهوية هؤلاء الأشخاص أو مراكزهم أو أصولهم، مما يترك انطباعاً في نفوس المشاهدين بأن هؤلاء ما هم إلا جماعة من الأشرار، وضعوا الأمريكيين بأسرهم في قبضة متوحشين ساديين لا ضابط لهم، وكان كافياً أن يظهر أولئك الأشخاص بالصورة التي بدوا فيها في الصحف والتلفزيون، حتى يتولد في نفوس المشاهدين الأمريكيين مزيج من مشاعر الحقد والخوف والذعر»[١].

بعد هذين النموذجين ينبغي الإشارة إلى أمرين:

الأول: أن الذي يظهر بداية هو أن الإعلام يتصدى للترويج للصغريات دون الكبريات، أي أنه يركّز على شخصية ما ويُبرزها مصداقاً للكبريات العقلية أو الشرعية التي يعتقد بها الجمهور، ويجري في أسلوب حياته عليها كجزء جوهري من ثقافته، فيُصوِّر من الإمام الحق شخصاً والعياذ بالله فاسقاً تاركاً للصلاة، ليكون بذلك موضوعاً لصغرى كبريات الشرع التي تُدينه، أو يُصوِّرُه على أنه معتد ظالم ليكون بذلك مصداقاً لكبريات العقل الضرورية القاضية بقبح الظلم، وينفي بتبع ذلك حصانة دمه وكل ما يملك. على أننا بالتأمل نجد من الإعلام ترويجاً للكبريات أيضاً، وإن كان يعجز عن المساس بالضروريات العقلية، فوضوح قبح الظلم يردع الظالم عن قبول نعته به، بل يتوخى ما أمكنه التظاهر بالعدل وغيره من واضحات الحسن لدى الفطرة البشرية، فلا يمكن الترويج لمثل حسن الظلم

---

(١) «الإسلام الأصولي في وسائل الإعلام الغربي من وجهة نظر أمريكية» لإدوارد سعيد وبرنارد لويس / ص٣٣ ـ ٣٤.

وقبح العدل، إلا أنه ينجح في بعض الأحيان بجعل الظلم أمراً اعتيادياً لا يصدر بإزاءه من الجمهور أي ردة فعل، بل قد يُشنِّع الجمهور ذلك الذي يُطالب بالحق، ويُلقي اللوم عليه إن طالب وعوقب من قِبل الظالم على مطالبته. وفي غير ما تُحسِّنُه الفطرة البشرية وتُقبِّحُه قد يتمكن الإعلام من صناعة الكبريات، ثم وإن تعثر ذلك في المحكم من مفردات ثقافته، إلا أنه قد يستطيع تغيير بعض ما يرجع إلى معتقده من الثقافة، ولربما كان ما فعله معاوية ابن أبي سفيان من ترويج لعقيدة المرجئة يأتي في هذا السياق، فضلاً عما يرجع من كبريات إلى المنظومتين الأخلاقية والآيديوجية مما يتبناه الجمهور ثقافةً وأسلوبَ حياة، وأمثلة ذلك في أيامنا هذه مما لا يحصى كثرة، بدءاً مما قد يرجع إلى المعتقد من الضخ الممنهج لثقافة تكفير الآخر واستباحة دمه وعرضه وكل ما يملك أيّاً كان المنحى الذي يتبناه، مروراً بثقافة الخضوع والتسليم للطاغوت وأسياد الطاغوت، وصولاً إلى ما يندرج تحت عنوان «إعلان» من ثقافة إستهلاكية تبذيرية تقوم على أصالة اللذة والمتعة في هذه الحياة. مع ما تشتمل عليه الإعلانات من لذة جنسية كالذي تُسوِّقه من خلال الأنثى، وإن لم تكن في صدد ترويج منتج جمالي خاص بها، بل كانت لتسويق منتج غذائي أو منزلي أو أي شيء آخر. ثم إننا نرى في غير فقرة «إعلان» ترويجاً وإشاعة للذة الجنسية غير مباشر، كالحاصل في بعض البرامج الاجتماعية التي ولكي تحقق المؤسسة التابعة لها سبقاً إعلامياً أو جذباً للمُشاهد تُكثر من سرد جميع تفاصيل بعض الحوادث والمشاكل الجنسية التي يقبح الخوض فيها، فضلاً عن تلك الحوادث التي تمسُّ المقدس من ثقافة الجمهور.

الثاني: أن الإعلام يستفيد كثيراً من الدراما وغيرها مما يحاكي الخيال ـ كالكاريكاتور في وسائل الإعلام المقروءة والمرئية ـ في تسويق الخبر وإيصاله وفق ما تريد القوى التي تقف خلفه، وفي بعض الأوقات يُبرزُ الإعلامُ المشهدَ الواقعي

الذي يعرضه بصورة دراميَّة بإدخال المؤثرات الصوتية وغيرها من أمور تجعل المشهد أكثر وقعاً في النفوس، فيخدع المتلقي بتغييب عقله عن قراءة المشهد، ويُطلق العنان لخياله في التفاعل معه قبضاً للنفس في مشهد يجعله تراجيدياً وبسطاً في آخر كوميدي، ولربما لم يحمل المشهد ـ إن كان واقعياً ـ ما يُؤثر في النفس، إلا أن التلاعب فيه بإدخال أمور لا صلة لها به يصرف المتلقي عن الواقع إلى الإنفعال به. فما بالك لو كان المشهد كاذباً وفيه بمعزل عن المؤثرات ما يكذِّبه؟، فإنك سترى المُشاهِد يتفاعل معه مصدِّقاً به دون التنبُّه لما فيه من وقائع، أو السؤال عن مدى مصداقيته.

ثانياً: الدراما

تحدثنا في الفصل السابق عن قوتي الخيال والتخيّل وما لهما من دور في مملكة الإنسان، وذكرنا في سياق الحديث عن انشداد النفس البشرية وانفعالها أكثر بالخيال والمتخيّلة من قواها الأخرى، ذكرنا مثالاً أورده الشيخ الرئيس في برهان شفاءه من تخييل حسن وآخر قبيح، فالحسن هو ذلك الذي يُنتج ميلاً للنفس إيجابياً نحو المتخيَّل «كما يقال: "إن هذا المطبوخ المسهِل هو في حكم الشراب"، ويجب أن تتخيَّله شراباً حتى يَسْهُل عليك شربه، فيتخيَّل ذلك فيَسْهُل عليه، وذلك مع التكذيب به»[1]، فإنما تتخيَّل الدواء المرّ شراباً حلواً حتى يَسْهُل عليك شربه، ولعلك فعلت ذلك ذات مرة مع طفلك المريض بتخييل له حلاوة الدواء ليتقبّله.

أما التخييل القبيح الذي ينعكس في النفس ميلاً سلبياً، فذلك «كمن يقول للعسل: "إنه مرة مقيِّئة"، فتتقزَّز عنه النفس مع التكذيب بما قيل، كما تتقزَّز

---

(١) «برهان الشفاء» للشيخ الرئيس ابن سينا / ص٦٣.

عنه مع التصديق به أو قريباً منه»[1]، فلوصف العسل بأنه مثير للغثيان تشمئز النفس، ألا ترى أن استحضار الخبائث حال تناول الطعام ـ وإن لم يُشبَّه طعام المائدة بها ـ مما تمجّه طباع الناس وتنكمش نتيجته عن الطعام، لما في ذلك من نفور النفس واشمئزازها.

وذكرنا هناك ما يقال من أن أعذب الأشعار أكذبها، أي ما كان منها مليئاً بالاستعارات والكنايات وغيرها من المخيّلات، فيعلم السامع ويقطع بكذب ما يُلقى عليه من شعر، إلا أنه يتأثر به تماماً كالذي يشاهد فيلماً سينمائياً لا شك لديه بكذب ما يحصل فيه من مجريات، ومع ذلك تراه يبكي لتلك الأحداث المقطوعة الكذب ويرتب عليها آثاراً[2]، فلا فرق في أصل انشداد النفس وتأثرها بالتخييل بين تخييل مسموع وتخييل مُشاهَد. نعم لا بد من الإشارة هنا إلى أن الأثر أبلغ للتخييل المرئي المُشاهَد من ذلك المسموع الذي للشعر، ولعل مقولة «عقول الناس في عيونها» أتت من هذه الحقيقة، فكانت كناية عن طغيان هذه

---

(١) «برهان الشفاء» للشيخ الرئيس ابن سينا / ص٦٣.

(٢) ولعل من مصاديق شدة التأثر ما عرضته شبكة «أن بي سي» في عام ١٩٧٤ من دراما بعنوان «مولودة بريئة» تتحدث عن اغتصاب فتاة قاصر، وقد صاحب الدراما مشاهد عنيفة، وبعد ثلاثة أيام اغتصبت فتاة في التاسعة من عمرها، وقد أثبتت التحقيقات أن القائمين بالجريمة كانوا متأثرين بالدراما مارة الذكر، من كتاب «الإجرام الإعلامي» لعبد الحليم محمود / ص٥٨.

وهل أبلغ في الشهادة على انشداد النفس البشرية وتأثرها بالمتخيّلة مما يحصل في أيامنا هذه من شلل لكافة مناحي الحياة في أغلب مدن العالم العربي ساعة عرض دراما ما عربية أو أجنبية مدبلجة مع تفاهة محتواها، كالذي يحصل تماماً في أغلب دول العالم عند عرض بعض المسابقات الرياضية العالمية.

القوة على غيرها من قوى النفس الظاهرية، لا سيما مع ما وصل إليه التخييل المرئي في أيامنا هذه من تطور، فلا ينقَضُّ على المشاهِد عبر حاسة البصر فحسب من حواسه الظاهرية، وإنما يتلاعب بقوة التخيّل عبر حاستي البصر والسمع معاً، فيُدخل إلى الصورة مؤثرات صوتية تناسبها بضميمة ما يقوم به من تغيير فيها، يجعلها أكثر جذباً للمشاهِد وأقرب إلى الواقع ما أمكن، ليشلّ المنتَجُ التخييلي إذ ذاك قوةَ العقل أكثر ويُعطِّل دورها إلى أبعد حد، وهي القوة التي من شأنها تحليل المشهد والحكم على أجزائه، فيختلط بشللها ما هو حق بما هو باطل، ويتسرَّب الباطل حينها ليدخل مع تكرُّره إلى أفكار المشاهِد دون مقاومة تُذكر، فالبطل المظلوم محور العمل الدرامي يعشق فتاةً جميلةً ويختلي بها، مخالفاً ثقافة مجتمعه التي ترفض هكذا علاقة ولا تقول بمشروعيَّتها، بغض النظر عن الخلفية التي كانت وراء رفض بيئته ذلك، في إيحاء من صانع العمل الدرامي بعدم المنافاة لا بل الانسجام بين المظلومية وذلك الفعل.

ولسنا هنا في وارد الحديث عن نحو الباطل الذي تدأب دراما على رأسها هوليود بثَّه في ثقافات العالم، ولكن مع ذلك لا بأس في الإشارة إلى أن الباطل الذي يخلطونه بالحق في أفلامهم ـ فضلاً عن تمحّض بعضها به ـ قد يكون من باطل المعتقد والرؤية الكونية من مكوّنات الثقافة، وهذا ما نراه في الأفلام الخرافية والأسطورية التي تحاكي الواهمة من قوى النفس البشرية، ومنه باطل الرؤية الآيديولوجية في الأخلاق والسلوك، الذي نراه في الأعمال العنفية والجنسية التي تحاكي القوة النزوعية الشوقية بشعبتيها الغضبية والشهوية.

هذا ولم تقتصر هكذا مؤسسات درامية على حقن البدن الثقافي للمشاهدين الكبار بباطل المعتقد والأخلاق، بل لم تخلُ الأفلام الكارتونية التي تُصنع للأطفال من ذلك أيضاً. وهنا لن نقتصر في الحديث على شلِّ القوة العاقلة لدى الطفل إذ لم

تنضج بعد لتُشل، وإنما سنكون أمام إماتة لهذه القوة وإنضاج لقوة الخيال، التي ستقف حائلاً في مستقبل الطفل دون تقبّل العالم الغيبي المجرّد، فضلاً عما يشتمل عليه المنتَج الدرامي الكارتوني من سموم الرؤيتين الكونية والآيديولوجية.

على أن الدراما في مثل هذا تُروِّج للكبريات دون الصغريات وهو الغالب فيها، إلا أن دورها في الترويج للصغريات ليس بقليل، وذلك حيث تتولّى دور الإعلام أيضاً، فمن الأعمال الدرامية ما يسرد ماضي أو حاضر شخصية ما أو حزب أو غير ذلك، وقلما نجد النزاهة هنا في نقل سيرة المقصود بالعمل، إذ تتلاعب قبليات صاحب العمل ـ أو من يقف وراءه ـ وخلفياته في نقل واقع الأحداث التي دارت في حياة تلك الشخصية أو ذاك الحزب، محسِّناً الصورة بالإغماض عن سلبيات محور العمل وإضافة إيجابيات ليست له، أو مشوِّهاً لها بتزييف إيجابياته واستبدالها بسلبيات. هذا إن كان القصد تشويه صورته دون المساس بالاتجاه الفكري الذي ينتمي إليه، وإلا كان العمل هادماً للكبريات التي يعتقد بها المشاهِد مروِّجاً لأخرى مخالفة لها.

وكيف كان فإن هذه الأداة تُثقِّف الجماهير بالترويج لمفردات الثقافة وأسلوب الحياة من خلال محاكاتها البصريَّة والسمعيَّة للمخيِّلة من قوى النفس الإدراكية الباطنية، والترويج فيها يكون بنحوين أحدهما إيجابي والآخر سلبي، أما الإيجابي فهو التأصيلي المسمى بالتراجيديا أو ما يعبِّر عنه بالمأساة، وأما السلبي فهو النقدي المسمى بالكوميديا المعبَّر عنه بالملهاة أيضاً، ومن الطبيعي أن تجد هذين اللفظين في فن الشعر للمعلم الأول[١]، وقبلهما لفظ «دراما»[٢]، فحيث كانت مادة صناعة الشعر ومبادؤه

(١) «فن الشعر» لأرسطو / ترجمة الدكتور إبراهيم حماده / ص٥٥.

(٢) نفس المصدر / ص٧٣.

هي المخيّلات التي تسبب بسطاً للنفس أو قبضاً، كان للدراما محلّاً في صناعة الشعر، وما فَرْزُ المبادئ والمواد في المنطق إلا انسجاماً مع أغراض الصناعات، «فأغراض الصناعات الخمس على ما ذكر المناطقة هي:

١ـ كشف الحقيقة بنحو يقيني صادق ثابت، وهذا الغرض يستدعي اعتماد صنف القضايا الواجبة القبول أو البديهيات الست.

٢ـ إلزام الخصم وإفحامه، وهذا يستدعي اعتماد صنف المشهورات أو المسلَّمات من المواد؛ فالمشهور أو المسلَّم لدى الخصم يُلزمه بالنتيجة.

٣ـ إقناع جمهور الناس وعامتهم باعتقاد ما، لأجل ترتيبهم الأثر العملي عليه وانعكاسه على سلوكهم، وهذا يستدعي اعتماد صنف المقبولات من المواد، وهي القضايا المنقولة أو المأخوذة عن ثقات المخاطبين؛ سواء أكان هؤلاء الثقات أنبياءاً أم أئمة أم صلحاءاً أم كانوا أهل خبرة واختصاص يُعوَّل على كلامهم، فعادة عامة الناس تقبُّل أراء هؤلاء والعمل على طبقها.

٤ـ مجرَّد تحريك مشاعر المستمعين ليس أكثر، وذلك بهدف تحفيزهم تجاه أمر معيَّن وحثِّهم عليه، وهذا يستدعي اعتماد صنف المخيَّلات من المواد، فإنها تحاكي العواطف والمشاعر والأحاسيس وتحرِّكها.

٥ـ تضليل الناس لأهداف ترجع إلى المغالِط، وهذا يستدعي اعتماد صنف المشبّهات من المواد، فإنها مضلِّلَة ومغلِّطة.

وأول هذه الأغراض والغايات هي لصناعة البرهان، والثانية للجدل، أما الثالثة فللخطابة، ثم الرابعة للشعر والأخيرة للمغالطة أو السفسطة.

ومن الواضح أن الصناعات الأربع الأخيرة صناعات مدنيَّة لوحظ فيها الغير، فلها أغراض اجتماعية ـ ممدوحة كانت هذه الأغراض أم مذمومة ـ يُراد تحقيقها، ولا يُنظر في موادها عن كشفها للحقيقة والواقع حتى وإن كانت حقيقية

في نفسها»[١]. ففن الشعر حيث يُراد به تهييج المشاعر والأحاسيس بإحداث ميلٍ نفساني إيجابي تنبسط لأجله النفس، وآخر سلبي تنقبض بسببه، ولا يتحقق مثل هذا الغرض إلا بالمخيّلات من مواد، كانت المادة التخييلية من نصيب هذه الصناعة، فمن الطبيعي والحال هذه أن يتعرَّض المعلم الأول في هذا الفن لكل ما من شأنه التخييل، وذلك لأنه يؤدي غرض هذه الصناعة. وحيث كان من الشعر ما هو تراجيدي ومنه الكوميدي، تعرَّض أرسطو لهما موضحاً لكل منهما وللمائز بينهما، ثم تحدَّث عن التطور الذي حصل للتراجيديا والكوميديا إلى أن وصلا إلى المسرح، وتحولا بعد ذلك إلى أعمال تمثيلية.

وعلى أية حال فإن الترويج لأسلوب الحياة عبر هذه الأداة يكون كما ذكرنا في شكلين: الأول تراجيدي، يهدف إلى تأصيل المحتوى الثقافي بما يشتمل على رؤى عقدية ونظم أخلاقية وآيديولوجية متبنَّاة لدى صنَّاع السينما ومن يقف خلفهم، والثاني كوميدي يُزلزل هذه الرؤى والنُظم بالنقد، ممهِّداً الجمهور بذلك لتلقي البديل الذي يتبنَّاه صانع الكوميديا. هذا ولعل التراجيدي لا يخلو من نقد كما لا يخلو الكوميدي من تأصيل، وإن كان ذلك فيهما بالعرض لا بالذات، ففي تأصيل الرؤى والنظم التي ليست من مفردات أسلوب حياة الجماهير التي تحاكيها الدراما نقدٌ لما في أسلوب حياتهم من مفردات، وفي نقد الرؤى والنظم التي يشتمل عليها أسلوب حياتهم تأصيلٌ لما ليس من مفرداته.

ومن المناسب في ذيل الكلام حول هذه الأداة، وقبل الانتقال إلى ثالث أدوات ووسائل الثقافة، من المناسب الإشارة إلى ما يمكن من خلاله الوصول إلى نتائج تؤكد ما طرحناه هنا، فإن تحليل وتشريح أيٍّ من الأعمال الدرامية المنتَجة في

---

(١) راجع كتابنا «عقلنة العلوم» ص٥٠ ـ ٥١.

بعض دول العالم العربي على وجه التحديد، سيُظهر لنا ما فيها من خلطٍ للحسن بالقبيح وللحق بالباطل، لا يخفى على من دقَّق النظر ولو قليلاً، وأعمل أدنى درجات التحليل العقلي لديه، دون من عطَّل عقله المسؤول عن الفرز والتحليل منهزِماً أمام محاكاة العمل الدرامي التخييلي للمخيِّلة عبر أكثر من حاسة. ولنا في هذا السبيل فرز المَشَاهِد المشتمل عليها العمل الدرامي موضع الدراسة ثلاثياً، على غرار ما ينتج عن ثنائي المنظومة الفكرية العقدي والآيديولوجي من ثلاثي. فيوضع ما كان مرتبطاً منها بالمنظومة العقدية لوحده، ويوضع المرتبط منها بالمنظومة الأخلاقية كذلك، ويُفرد المتعلِّق منها بالنظام السلوكي مستقلاً أيضاً، ثم يُصار إلى فرز كل مجموعة بحسب المسائل الكلية المشتملة عليها المنظومة الجامعة لها.

ففي ثالث أركان المنظومة الفكرية وهو النظام السلوكي نفرز ما كان من المَشَاهد مشتملاً على اختلاط الرجال بالنساء، ثم نقوم بفرز هذه إلى ما كان اختلاطاً للمحارم عما كان اختلاطاً بين غير المحارم، ونفرز الأخيرة إلى ما اقتصر على مجرَّد الكلام بين غير المحارم، وإلى ما تعدَّى ذلك إلى اللمس والغزل والخلوة التي ألمحنا إليها في البطل المظلوم محور العمل الدرامي الذي أبرز صانع العمل مظلوميته كمبررٍ لعشق فتاةٍ جميلةٍ والخلوة بها. وكيف كان فإننا سنصل من خلال هذا الفرز إلى عدد المَشَاهد التي تتفق مع المنظومة الفكرية التي يعتقد بها الجمهور، وتلك التي تخالفها في خصوص هذه المسألة ـ وهي علاقة الرجل بالمرأة ـ من مسائل المنظومة السلوكية. على أن في البين اعتبارات أخرى تهم الباحث يمكنه فرز مَشَاهد العمل من خلالها، ليصل بعد ذلك إلى تقييم العمل إيجاباً أو سلباً في كل ركن من أركان المنظومة الفكرية على حدة.

ثالثاً: صناعة الرموز

من الأدوات المهمة التي يُروَّج لأسلوب الحياة من خلالها، ولا سيما من قبل غرب هذه الدنيا هو صناعة الرموز، فلكي لا تنجو فئة من المجتمع مهما صغرت وقلَّ عددها، ولا تكون بعيدة عما يُراد الترويج له من سموم، يُصار إلى كل ما يستهويه آحاد الجمهور ويميل إليه. فربَّ شريحة لا تستذوق الدراما مثلاً، وقلما تتابع فيلماً أو مسرحية أو أي عمل درامي آخر، وأخرى لا تكترث لما يجري في بلدها من أحداث فضلاً عن هذا العالم، حتى تتابع أخبار المحطات الإعلامية وتنفعل عما تروِّج له تلك المحطات، وثالثة لا تجد جاذبية في المنبر تشدّها إليه لتأخذ منه منظومتها الفكرية، ولأجل استيعاب ما أمكن من شرائح المجتمع هذه بل وأفراده يصنع أرباب تلك الثقافة مستعينين بالإعلام رموزاً في شتى الميادين، تأخذ على عاتقها حقن مريدها بما ينسجم وخلفية صانعها من مفردات ثقافية، لا يقاومها الإنسان الذي سلب لبّه الرمزُ الذي استهواه وتعلَّق به.

وبنظرة سريعة إلى مجتمعات أمتنا الإسلامية ستجد أمامك عدداً كبيراً من الرموز في الفن بشقيه السينمائي والغنائي، وكذا سترى في أوساط الشباب على وجه التحديد من يتتبعون أخباره من الرياضيين ويقتدون به في العديد من مظاهر حياتهم، والأغرب أنك ستجد في بعض الزوايا قادة يُسوَّقون على أنهم فلاسفة ومفكرون، وحَّدتهم عشوائية تفكيرهم وغرابة أطوارِهم وكلماتِهم أحياناً، وعذوبتُها أحياناً أخرى، مع تفرُّقهم في الصنعة التي يمتهنونها والعلم الذي أدركوه؛ من شاعر إلى أديب إلى مخرج سينمائي إلى ممثِّل إلى مطرب إلى رسَّام إلى رياضي وفيزيائي وآخر كيميائي إلى غير هؤلاء. ستسمع أسماءاً كثيرة لمن لم يعرف شيئاً عن الفلسفة تُنعتُ بالتفكير والتفلسف، هي هذه الفلسفة حقَّاً عندما يُنظر

إليها كـ«نوع من المغامرة الإستكشافية أو من السياحة الفكرية»[١] على حد تعبير راسل، سمتها الأساسية تكمن في عشوائية التفكير والتفلت من ضوابطه، على أن مثل هذا حرية تفتح باب الإبداع على مصراعيه، مع ما يُشاهد في هؤلاء (المفكرين والفلاسفة) من أطوار غريبة تتجلى في هيئاتهم وأشكالهم الشاذة عن المألوف، يتخذها البعض رموزاً حتى في مظاهرهم غير المتَّسقة، فضلاً عما يصدر عنهم من شطحات في عالم الفكر.

وكيف كان فالاستطراد في هؤلاء مع قلة المريدين لهم إذا ما قيسوا بمريدي الرموز الأخرى ليس بمهم في بحثنا هذا، ولنعرض اللباس والزيّ مثالاً واضحاً لما يتأسى به الجمهور من مظاهر حياة الرمز وأسلوبها، ولا سيما إذا قبلنا بما يراه ابن نبي من أن اللباس ليس «من العوامل المادية التي تقر التوازن الأخلاقي في المجتمع فحسب، بل إن له روحه الخاصة به. وإذا كانوا يقولون: "القميص لا يصنع القسيس"، فإني أرى العكس من ذلك، فإن القميص يُسهم في تكوين القسيس إلى حدٍ ما، لأن اللباس يضفي على صاحبه روحه؛ ومن المُشاهَد أنه عندما يلبس الشخص لباساً رياضياً، فإنه يشعر بأن روحاً رياضية تسري في جسده، ولو كان ضعيف البنية؛ وعندما يلبس لباس العجوز فإن أثر ذلك يظهر في مشيته وفي نفسه، ولو كان شابا قوياً»[٢]. فإذا ما اقترن الزيُّ بكيفية من العيش خاصة فإنها على هذا ستسري إلى كيان مرتديه، فالتأسي بزيّ الرمز وشكله ومظهره لن يغيِّر مفردة واحدة من مفردات الثقافة متمثّلة بالزيّ، بل سيحمل معه الكثير من المفردات إلى البدن الثقافي لمرتديه، كيف لا ولعل مما يشهد لذلك ما نقلناه في

---

(١) «حكمة الغرب» لبرتراند راسل / ترجمة فؤاد زكريا / ص٢٤.

(٢) «شروط المنهضة» لمالك بن نبي / ص١٣٢ ـ ١٣٣.

المقدمة عن ابن نبي أيضاً من توخي دولٍ تُصنَّف في ميدان السياسة بالعظمى ما يحمله الزيّ العسكري من مفردات فقدها زيّها هي، «فإذا ما شوهت هزيمةٌ كرامةَ زيٍّ من الأزياء العسكرية، نرى الدولة المهزومة كثيراً ما تقتبس أزياء الدولة المنتصرة. وقد شاهدنا ذلك مثلاً في الجيش الروسي بعد عام ١٩١٧ م، كما نشاهده اليوم في الجيش الفرنسي الذي قبس من الأزياء العسكرية الأمريكية ما يعرف بزي (m. p) وصيَّره زيّاً له معرَّفاً برمز (p. m)»(١)، فكيف لا ينفعل عامة الناس عن زيّ الرمز ومظهره بصورة عامة وقد انفعلت قادة دول إذ غيَّرت زيّ أهم مؤسساتها، اقتباساً منها لما يحمله الزيّ المقتبس من مفردات.

ثم لا يخفى عليك أن الرموز التي يكثر مريدوها في أوساط المجتمع ستشكل عندما يتبنى المريدون هيئة تلك الرموز وشكلهم ظاهرةً ترفع الموانع التي قد تفرضها بيئتهم أمام الآخرين، ما إن تتحول تلك الظاهرة مع مرور الزمن إلى بيئة برأسها ولو لشريحة معيَّنة، تشدُّ إليها حتى من لا يستهويه الرمز الذي اقتبست هيئته، وعلى عكس ذلك الرموز التي يقل مريدوها، فلعلك صادفت ولا سيما في شوارع المدن الكبيرة بعض النماذج الغريبة بل الشاذة التي استذوقت أشكال بعض من نُعتوا بالفكر والفلسفة.

هذا ولا ينبغي الغفلة عن أهمية هذه الأداة، فقد لا يكون للإعلام والدراما الأثر الشامل المرجو منهما ما لم يُستخدما لصناعة الرموز، وإذا ما أردنا أن نذكر مثالاً للرمز الإيجابي معاصراً يخالف تلك الأمثلة السلبية التي سقناها للتو، نجد الثائر والمقاوم اليوم رمزاً قد توغَّل في وعي العديد من شباب المجتمعات الإسلامية على وجه التحديد، ورسَّخ فيهم بعض مفرداته إلى حدٍّ ما، لنرى قبعة المقاوم الخضراء الاستثنائية

(١) المصدر السابق / ص١٣٣ ـ ١٣٤.

توضع على الرؤوس، ونشاهد اللِّحى بدأت تأخذ مساحة أوسع في محاسن الشباب. وهذا لا ريب أمرٌ حسن إذا ما استطاعت القبعة الخضراء واللحية أن توصلا إلى البدن الثقافي للشباب القيم الأخلاقية ـ في أقل التقادير ـ التي كان يحملها ذاك المقاوم، من الخشوع إلى التواضع إلى الإخلاص إلى التضحية إلى غيرها الكثير من الفضائل، فممن تأسى بمظهره في عصرنا هذا شريحةٌ مهمةٌ من شباب الأمة الإسلامية واتخذوه من بين المقاومين رمزاً لهم لم يحمل من الرؤى والقيم رفض الظلم والاستبداد فحسب، بل لم يكن للغرور أو التكبّر أو الرياء أو الأنانية أو غيرها من الرذائل في قاموسه معنى، ولذا فليحذر هؤلاء الشباب ومن اهتم بأمرهم من هذه الحقيقة، ولا يفوتهم أن الرموز التي اعتقدوا بها وتظاهروا بتبعيتها لم تكن لتُعرف لولا اغتيال أعداء البشرية لها، وهذا أهم مؤشر على أهم خصلة أخلاقية فيها وهي الإخلاص.

وكيف كان فلعل التجربة قادتني للاستطراد ههنا وأوصلتني إلى تقديم النصح، فأمارات الخطر التي تنهش من الداخل بعض التجارب التي كنا نحبها ومازلنا نؤمن بمبادئها أطلقت لقلمي العنان وأجبرتني على الكلام، إذ لا أجد بدّاً من التنبيه على أن الزيَّ بل التجربة برمتها وإن لم تخل من التأثير على ثقافة من تقمَّصها بعد النجاح، ولكن الذي ينبغي هو أن تحمل الثقافةُ وأسلوبُ الحياة الإنسانَ على اختيار الزيّ، رُوِّج له من قبل رمزٍ ما أم لم يُروَّج، لأن اتخاذه زيّاً من خلال الرمز قد يخدع صاحبه ويوهمه أنه بات بحق تبعاً لذاك الرمز.

هذا ما أردناه مثالاً للرمز إيجابياً، على أننا نجد أمثلة إيجابية أخرى في بعض الميادين التي مرت، ففي الرياضة لا نبالغ إن قلنا: إنها من أهم الميادين التي تجذب شرائح واسعة من المجتمع ولا سيما شريحة الشباب، ففي هذا الميدان سنجد بعض رياضيي أيامنا هذه ـ ممن تربعوا عرش العالم في الرياضة التي ينافسون بها ـ مَن رفع شعارات الحق وعمل بها، وأشار في كل فرصة متاحة إلى من يستحق أن يكون

رمزاً لمن انشدَّ إليه من جماهير، فتأخذ صورة الرمز الحقيقي مكانها على صدر هذا الرياضي الذي يعتلي منصة التتويج، معلناً لكل من جذبته بطولاته أن من ينبغي أن يكون رمزاً هو صاحب الصورة التي تربعت على صدره.

هذا ولا يخفى ـ عدا عما يُصنع في الرياضة من رموز ـ ما فيها من محاكاة لمخيّلة الإنسان من قواه، وما تجلبه لهذه القوة من حماسة ومتعة تخدِّر قواه الأخرى، وتلبِّي حاجة شعبتي القوة النزوعية الشوقية؛ الغضبية والشهوية، فضلاً عما في حواشي الميادين الرياضية المُشاهَدة في الملاعب وعبر الشاشات مما يباشر هاتين الشعبتين، لتكون المسابقات الرياضية ولا سيما الكبرى منها سوقاً للفساد الأخلاقي، كما بات أقدس شهر لدى المسلمين العرب على وجه الخصوص سوقاً للأعمال الدرامية بما فيها من فساد.

رابعاً: المنابر

لعل أفضل ما يمكن الدخول منه إلى هذه الأداة هو منابر المسلمين دون غيرهم من أتباع الديانات الأخرى، وذلك أن الإسلام أول منظومة من بين المنظومات الفكرية الموجودة في العالم من حيث الكم الهائل من المنابر على المستويين الزماني والمكاني، فلن يخلو العالم الإسلامي من منبر أسبوعي في أقل التقديرات يتمثل في منبر صلاة الجمعة، في مساحة لا يقل نصف قطرها عن خمسة كيلو مترات تقريباً، يحتشد أبناء تلك الدائرة من المسلمين أو الأكبر منها تحت منبر واحد أسبوعياً، ليتلقوا من علمائهم تعاليم منظومتهم الفكرية التي يدينون بها، ويعودوا إلى حيث ترسمه هذه المنظومة لهم من أسلوب حياة إذا ما خرجوا عنها بفعل الأدوات الأخرى التي تحاكيهم بها منظومات أخرى. ولا يقف الأمر عند هذا الحد، فالمناسبات التي تجمع المسلمين تحت منابر علمائهم لا تحصى كثرة، كما لا تحصى مساجدهم ومراكزهم الدينية كثرة أيضاً، فضلاً عن

الأماكن العبادية الأخرى التي يلتئم فيها شمل المسلمين.

على أننا ينبغي أن نذعن بالانحراف الذي طال المنابر بفعل الطواغيت عبر تاريخ المسلمين بعد أن اغتصبوا هذا المنصب الإلهي من أهله وتداولوه فيما بينهم، إلى أن تقاذفته بعض الأسر والعوائل ملكاً لها، تُنعت دولة الإسلام باسمهم، مختزلين كل المنظومة الإسلامية في أشخاصهم وذويهم، ومتَّخذين من الإسلام رداءاً لهم يدفعون به عن ملكهم. لقد شوَّه هؤلاء الإسلام بما يضمن بقاءهم وأظهروه للناس في قالبهم هم، حتى لو تطلَّب ذلك النيل من الرؤية الكونية كما أشرنا فيما تقدم إلى ما فعله معاوية ابن أبي سفيان، فضلاً عن النيل من المنظومتين الأخلاقية والسلوكية.

ولما كان المنبر تشريعاً إلهياً متقناً، يحمي حدود المنظومة الفكرية لهذا الدين برمتها، إذ يمكِّنها في النفوس تارة، ويدرأُ عنها أخرى ما يرد عليها من شبهات، وكان من التعاليم التي تدعو إليها هذه المنظومة ما لا ينسجم مع تسلط الطواغيت ودوام ملكهم، لما كان الأمر كذلك كان لا بد لهؤلاء من الحيلولة دون وصول هذه التعاليم إلى قواعد المجتمع الإسلامي وتحريكها ضدهم عبر أسلوب حياة مناهض لهم، ولا طريق إذ ذاك إلى وصولها إلا المنابر، فشوَّهوها كما شوَّهوا الكثير من معالم الإسلام، وجعلوا منها آلة لنشر التعاليم التي تخدمهم باسم الإسلام، فلم يكن معتلي المنبر بحاجة لأكثر من اتقان العربية، وأما ما سيلقيه من أفكار ورؤى فقد كفته حكومات الجور مؤونة البحث عنها وكتابتها، أو الرقابة عليها في أحسن الأحوال، وبات المنبر ـ إلى يومنا هذا ـ منصة للدعاء لحاكم البلاد ورئيسها ومبرراً لسياساته، مع تخدير الجماهير بانتقاد مسؤول هنا أو هناك، على أن لا يتخطى النقد الخطوط الحمر، والتي منها مجرَّد التعرّض ولو تلويحاً للحاكم.

هذا ولا أريد بسرد واقع المنبر في العالم الإسلامي التعميم، بل أريد الإذعان

بغالبية هذا الواقع وإن لم يخلُ مع ذلك من أثر جزئي هنا أو هناك، لكن هذا الواقع إذ مسخ في الحقب الأولى من تاريخ الإسلام الكثير من معالم منظومته الفكرية، وحرّف أسلوب حياة المجتمع الإسلامي، لم يعد فيما بين أيدي المسلمين من تراث يُلقى على المنابر خطرٌ معتد به، فإنك لن تجد في هذا التراث إتقان النظرية الإسلامية التي تعالج فكرة الحاكم كركن أساسي للمشروع السياسي الإسلامي من منظومته الآيديولوجية في السلوك، بل لعل التخبط والتناقض الذي وقع فيها على مستويي الخبر والفتوى لا يضعك أمام ما أراده الإسلام من رؤية. وهنا لا نجد حرجاً من تخصيص ما تقدم في حديثنا عن هذه الأداة التثقيفية الهامة بتلك المدرسة أو ذاك المذهب الذي سار في ركب أولئك الطواغيت وما وضعوه لهم من تراث، على أنني لست في وارد بحثٍ تاريخي يتطلب حشد الشواهد على ما ذكرت، إلا أن الوصول إلى منبر المذهب الإسلامي المناوئ لحكم الطواغيت، المحافظ في الجوهر على مهمته الأساسية، استدعى ما تقدم من إشارة إلى الصبغة الغالبة على المنبر لدى شريحة واسعة من المسلمين، فلكي نفهم ما نشاهده اليوم وما مرَّ في التاريخ من حركة الملايين ـ بما فيها من مخاطر ـ إلى سبط نبي الإسلام ﷺ، لا نجد مناصاً من التنبّه للمنبر الذي حمل ندائه عليه السلام، مثقِّفاً به الأجيال تلو الأجيال. إن هذه الروح الرافضة للظلم والطغيان وما لزمها من ثورات، لم تكن لتتجذر في أسلوب حياة جمع من المسلمين ـ فضلاً عن تنبّه البعض من أتباع المذاهب والديانات الأخرى لها ـ لولا هذا المنبر، وهل في الشهادة على ما لمنبر السبط الشهيد عليه السلام من أهمية تثقيفية ـ ولا سيما في هذا الاتجاه ـ أفضل من ملاحقة الطغاة لملالي المنبر فضلاً عن خطبائه وقطع ألسنتهم، تماماً كالذي حصل في عمق تاريخ المسلمين لميثم التمار رضوان الله عليه.

وكيف كان فإذا ما أردنا تحليل هذه الأداة في كيفية محاكاتها للجمهور بصفة

عامة، دون تخصيص الكلام بمنبر مذهب أو دين أو مشروع أو فئة وشريحة ما دون أخرى، نجدها تستفيد في إيصال المحتوى الثقافي من صناعة الخطابة بالدرجة الأولى، وقد ذكرنا في الأداة التثقيفية الثانية ما أوردناه في عقلنتنا للعلوم من أغراض للصناعات المنطقية، وكان غرض الخطابة يتمثل في «إقناع جمهور الناس وعامتهم باعتقاد ما، لأجل ترتيبهم الأثر العملي عليه وانعكاسه على سلوكهم، وهذا يستدعي اعتماد صنف المقبولات من المواد، وهي القضايا المنقولة أو المأخوذة عن ثقات المخاطبين؛ سواء أكان هؤلاء الثقات أنبياءاً أم أئمة أم صلحاءاً أم كانوا أهل خبرة واختصاص يُعوَّل على كلامهم، فعادة عامة الناس تقبُّل أراء هؤلاء والعمل على طبقها»[١]. هذا ما ينبغي لهذه الأداة من صناعة، إلا أن المنبر لم يخل من مخالطة الجدل والشعر والمغالطة للخطابة، ولعلك تجد في منبر أغلب الساسة اليوم مصداقاً واضحاً لما اشتمل على جميع هذه، بل غلَّب الجدل والشعر والمغالطة على الخطابة، مستفيداً من كل ما يخدِّر الجمهور ويسيطر على أحاسيسه ومشاعره من أساليب شتى، وهنا سنجد مع المنبر ما ينحو منحى الشعر مما يباشر المتخيِّلة من وسائل، فللمؤثرات المرئية والصوتية دور أساسي في شدِّ المخاطبين وجذبهم إليه، ليحقنهم وهم على هذه الحال بما يريد، فنرى إذ ذاك كيف ينفعل الجمهور مع الخطاب ويتجاوب مع صاحبه، ولا سيما إذا كان معتلي المنبر متقِناً لدوره ومتماهياً مع خصوصيات منبره، من كونه منبراً دينياً إلى كونه سياسياً أو اجتماعياً أو نخبوياً، أو غيرها من المنابر والمقامات التي تغيّر شكل الخطاب تارة، ومضمونه تارة أخرى، ومن الشكل تلك المؤثرات التي ينفعل عنها الجمهور.

---

(١) راجع كتابنا «عقلنة العلوم» ص ٥١.

خامساً: الكتاب

سنقف هنا أمام أداة تثقيفية مهمة لشريحة النخبة من شرائح المجتمعات البشرية، ففي العالم الإسلامي وتحديداً أواسط القرن الماضي كان للكتاب كلمة الفصل في توجهات خاصة أبناءه وبتبعهم العامة، ولا نبالغ في القول إن عزونا الكثير من تحولات أسلوب حياتهم إلى المطالعة والقراءة بالدرجة الأولى، ففي السياسة مثلاً، ومع انعدام الإعلام المرئي وندرة المسموع منه، لا يسعنا أن نتصوَّر اليوم نظيراً لما كان في تلك الحقبة من متابعة للمشهد وقراءة دقيقة لمجرياته، تتجلى لك بشكل واضح في الجدل السياسي الذي كان يدور عند من لم يبلغ الحلم من أبناء بعض المجتمعات المسلمة، في حين أنك ينبغي أن تتساءل اليوم عن شباب العالم الإسلامي ومن لامس مرحلة الرجولة مما يجري في بلدناهم، علاوةً على ما يجري في العالم، وأين هم بل وأولئك الذين يجدون في المتابعة متعة وترفيهاً من الترابط الذي يجمع هذه الأحداث ببعضها، وما تخفيه خلفها من مؤامرات.

على أن هذا قد لا يكشف عن منشأ المتابعة المبكرة لفتية تلك الحقبة، فالذي كان يُكتب في ذلك الوقت قريب من الذي يُصوَّر اليوم ويُقدَّم بأسلوب مرئي، مع فارق في كون الفكرة هناك مقروءة وهنا مشاهَدة ومسموعة، وحقنها للفكرة مع شلل القوة العاقلة ممكن هناك كإمكانه هنا، فالخدعة وإن كانت بالمرئي أقوى تأثيراً منها بالمكتوب، إلا أنها هناك أدبية وهنا بصرية. والإنصاف يقتضي القول بأن جيل تلك الحقبة لا يختلف عن جيل اليوم إلا في شحِّ ما كان بين يديه مما يصل به إلى المعلومة، فلم يكن إلا الكتاب أنيساً له يلجأ إليه حتى لو لم يكن الغرض منه إلا الترويح عن النفس. وكيف كان فإنك إذا ما عدت إلى تلك الأيام ستجد نفسك أمام جيل تثقَّف على القراءة وثقَّفته القراءة، كانت القراءة ـ وعلى رأسها الكتاب ـ مكوّناً من مكوّنات ثقافته، وأداةً لصناعتها في ذات الوقت.

لقد ذهبت تلك الحقبة أدراج رياح ما انتشر فينا من وسائل اتصال، وتغيَّرت القراءة والمطالعة التي كانت ركناً أساسياً من مكوّنات أسلوب حياة الشباب كتغيُّر العديد من المكوّنات الأخرى، فقد اقتحمت الشاشة الأولى البيوت، ثم وبزمنٍ يسير لحقتها الشاشة الثانية، إلى أن أتى ثالث الشاشات[1] ليلازم الإنسان في جميع الأماكن التي يذهب إليها، وباتت هذه الأخيرة لأجيال هذه الأيام شيئاً فشيئاً خير جليس وأنيس، صرفتهم حتى عن جلسائهم والجمع الذي نراهم بينه ووسطه، فكيف والحال هذه بالكتاب إذا ما أراد منافسة هذه الشاشات؟ علينا أن نذعن أن الكتاب مات ودُفن في أسلوب حياتنا، ولم يعد جزءاً هامشياً منه، فضلاً عن أن يكون جزءاً أساسياً أو أداة تصنعه، ولسنا هنا بحاجة إلى سرد الإحصائيات التي توضح هذه الحقيقة، فالتسليم لها والإذعان بها مما لا مناص لنا منه.

بهذا نكتفي بسرد الأدوات التي تتولى عملية التثقيف وإن كان هناك أدوات أخرى، إلا أن هذه أهم الوسائل والأدوات المعتمدة في صناعة أسلوب حياة الجماعات، فحال غير هذه الأدوات كحال الكتاب ـ عندما كان في الماضي وسيلة تثقيف ـ تغذِّي أسلوب حياة شريحة محدَّدة من الناس، ولا نريد بذلك التقليل من أهمية هذا الغير، فبعض الشرائح ينساق له جلُّ المجتمع إن لم يكن كلّه. وبذلك لا تقل أدوات هذه الشرائح أهمية عما ذكرنا من أدوات لا تعرف شريحة وفئة بعينها، فالأكاديمي الجامعي لدى بعض المجتمعات مرجعٌ للناس في توجهاتهم وملاكٌ لهم في أسلوب حياتهم، كما أن رجل الدين في مجتمعات أخرى هو المرجع والملاك، فإذا ما تأملنا واقع الأكاديميين في العالم الإسلامي، نجده في الغالب يصطبغ بلونٍ غربي

---

(١) عنينا بالشاشة الأولى التلفاز، وبالثانية الحاسوب، وبالثالثة الهاتف الجوال.

فاقع في أحد المستويات الثلاثة للمنظومة الفكرية أو في جميعها. والذي نقل للمسلمين هذا الواقع هو المحفل التعليمي الغربي الذي رضخت دول العالم الإسلامي لمؤسسات ما يسمى بالمجتمع الدولي المعنيَّة بالشأن العلمي في تبنِّيها لهذا المحفل شكلاً ومضموناً، فكانت الجامعة في العالم الإسلامي سفارة ثقافة الغرب وأسلوب حياته، خرَّجت أجيالاً من المناصرين لثقافته تخطُّوا الغرب ذاته في التنظير لمنظومته الفكرية. فالجامعة التي ينبغي أن تكون محفلاً علمياً لم تكن في العالم الإسلامي غالباً سوى محفل ثقافي غربي، لا تحتاج السفارات الغربية معه إلى فتح الرديف والملحق الثقافي لبعثاتها الدبلوماسية إلى الدول الإسلامية. على أني لم أقصد في التنبيه إلى وجود أدوات تثقيفية أخرى غير التي ذكرت الاستطراد إلى هذا الحد، ولكني وجدت في هذا العرض فرصة لذكر نموذج لوسيلة لا تقل أهمية عن تلك، هذا إن لم تكن أهم في المجتمعات التي ترجع إلى الأكاديميين في اتخاذ أسلوب الحياة. ولنا التنبّه لأهميتها أيضاً في كونها بالنسبة لتلك الشريحة ـ التي تتثقَّف فيها وتتولى الواسطة بينها وبين آحاد الجماعة ـ أداة تثقيف تأخذ صبغة التثقيف الجماعي الجذري وليس القشري فحسب، فلا تغفل عما تقدم من أن نحوي تثقيف الجماعة الجذري والقشري يرجعان إلى ما تتبناه الجماعة من منحى؛ إن كانت عاقلة كان تثقيفها جذرياً وإن كانت غير عاقلة كان قشرياً، مع كون التثقيف فيها دائماً بمحاكاة الجماعة من خارج، وحيث كان الجوهري من مكوّنات الثقافة وهو المنظومة الفكرية المتمثلة في ثلاثي المعتقد والأخلاق والسلوك بل والشكلي منها لا تحقنه الجامعة في بدن طالبها إلا في صورة منحى عاقل، مع ما فيه من خروج عن ضوابط العقل البرهاني وحكومته، كانت صبغة التثقيف فيها صبغة تثقيف جذري، وإن كان في واقعه قشرياً متفلِّتاً من حكومة العقل.

ولسنا في هذا الكلام ممن يرى عدم الحاجة والاستغناء عن هذا المحفل

العلمي الهام، فلم نعمم أو نطلق الحكم على كافة الجامعات الموجودة في العالم الإسلامي ليأتي إلى الأذهان هذا الوهم، وإنما أردنا من كل ذلك التأكيد على ما ذكرناه في عقلنتنا للعلوم، حيث كنا ندفع وهم المصير إلى الفصل بين الجامعة والحوزة إذ أفردنا علوم كلٍ منهما في باب مستقل، فـ«إنَّ أهم الثمرات التي نطمح في الوصول إليها بعقلنة كافة العلوم من داخلها وخارجها هو توحيد هاتين المؤسستين في محفلٍ علمي واحد وحوزة جامعة، تُحِّكم العقل بثلاثية ـ المعرفة والمنطق والفلسفة الإلهية ـ في بداية مناهجها التعليمية والدراسية على كافة التخصصات؛ لتسير قافلة كلِّ علمٍ بعد ذلك تحت إشراف العقل وحكومته المقدَّسة، مسيرة منظَّمة هادفة لا يشوبها عشوائية أو انحراف»[1].

هذا وينبغي أن لا يخفى أن تأثير ما ذكرنا من أدوات في الترويج الثقافي يختلف من مجتمع لآخر ومن جماعة لأخرى، فربما أثَّر الإعلام في مجتمع أكثر من تأثير الدراما فيه، كما ربما أثَّر الكتاب ـ في المجتمعات التي ما زال يصنع ثقافتها ـ في مجتمع أكثر من الإعلام فيه، وهكذا المنبر أقوى تأثيراً لدى معتنقي بعض الأديان أو المذاهب من تأثير الرموز، مع أن قوة تأثير الإعلام والدراما اليوم على أغلب المجتمعات من جهة، وأوسع شرائحها من جهة أخرى مما لا يخفى على أحد.

---

(١) راجع كتابنا «عقلنة العلوم» ص ١٠٩.





الباب الثالث

في عقلنة الثقافة



لا مناص لنا بدايةً من التذكير بأن عملية تثقيف الجماعة ـ جذرياً وقشرياً ـ لا تكون إلا بمحاكاة الجماعة من خارج، تماماً كما كانت عملية التثقيف القشري للفرد، وما اقتناص نحوي التثقيف الجماعي الجذري والقشري من القشري للفرد إلا لأن محاكاة الجماعة والخطاب الموجَّه إليها لا يكونان إلا من خارج، خلافاً للفرد الذي له أن يقوم بالتثقيف من داخل، وحيث إن كلامنا إنما انصب على الجماعة انسجاماً مع الثقافة التي تنتفي بانتفاء محدِّدها الثاني وهو كونها مفهوماً جماعياً، كان الحل ناظراً بالدرجة الأولى إليها، وللفرد من خلالها، فالثقافة الحاصلة ستحكم الفرد من خلال حكمها المجتمع الذي يعيش فيه وينتمي إليه، والحل التلفيقي الذي سنأتي عليه كما سيحاكي الجماعة عبر أدوات الثقافة ووسائلها سيحاكي الفرد أيضاً، ولا يهمنا هنا النادر ممن لا يسمع الخطاب ولا يلحق ركب الجماعة فيما سيتشكَّل لديها من أسلوب حياة، وإن استطاع هذا النادر في بعض الأحيان أن يُغيِّر بتمرُّده المحيط الذي يعيش فيه، والبيئة التي يترعرع داخلها كما أشرنا إلى ذلك في الأبحاث المتقدمة. على أننا في هذا الباب لا نريد إعادة عرض ما تقدم اقتناصه من أبحاث النفس الفلسفية لأنحاء عملية التثقيف الفردي والجماعي، وإنما نريد صياغة الحل بالاعتماد على ذلك العرض وما تقدَّمه من أبحاث حلَّلنا فيها مفهوم الثقافة بشكل مفصَّل، فعقلنة الثقافة كما ذكرنا في التمهيد هي: إخضاع الثقافة في عملية تكوينها وفي مفرداتها ومحتواها لما أوصلنا إليه العقل

البرهاني من فلسفة للإنسان من جهة، ومنظومة فكرية ـ هي جوهر الثقافة وأسلوب الحياة كما أوضحنا في الباب الثاني ـ ينبغي أن يحملها من جهة أخرى.

فالمطلوب على مستوى المحتوى هو المنظومة الفكرية التي تكون نتاج العقل البرهاني، إنْ بصورة مباشرة كما في الرؤية الكونية وبعض كليات المنظومتين الأخلاقية والسلوكية، أو غير مباشرة كما فيما لم يكن برهانياً من المنظومتين الأخلاقية والسلوكية، فهذه نتاج غير مباشر للعقل البرهاني بتوسط الوحي والتجربة[1] على ما بيَّناه مفصلاً في "عقلنة العلوم"، هي في طول البرهان متوقفة عليه وراجعة إليه بحكم تفرّع الرؤية الآيديولوجية في المنظومتين الأخلاقية والسلوكية عن الرؤية الكونية وترتبها عليها، ولأجل ذلك نَسَبْنا كلَّ المنظومة الفكرية له، ونعتناها بالعاقلة.

والذي ينبغي اعتماده لكي نصل إلى الرؤية الكونية والبرهاني من المنظومتين الأخلاقية والسلوكية هو ما أوصينا به في عقلنتنا للعلوم من منهج لا بد لعملية التعليم والتعلم من اتباعه، فعلوم المعرفة والمنطق والفلسفة الإلهية لا مناص لنا منها في هذا السبيل.

وببيان أكثر وضوحاً للمحتوى المطلوب نقول: إننا أمام مفردات شكلية من أسلوب ونمط الحياة وأخرى جوهرية، والجوهري منها هو المنظومة الفكرية، أما الشكلي فهو الفن والأدب والموسيقى وكذا ألوان الطعام واللباس وغيرها مما جمعه

---

(١) قد ذكرنا في هامش سابق أن هذا إن ثبت أن التجربة لا تنقح صغريات وموضوعات قواعد الوحي وضوابطه الكلية فحسب، وإنما تنقح بعض كليات العلوم المعنيَّة بالسلوك، كالسياسة والاقتصاد والإدارة والقانون والتربية وغيرها من العلوم الاعتبارية التي تخفى في الغالب حيثيات موضوعاتها، لا الحقيقية التي تكون التجربة فيها ممكنة مع وضوح حيثيات موضوعاتها، فإنها مع مراعاة الشرائط تكون برهاناً.

كلمة "فولكلور"، وهذه المفردات من أسلوب الحياة وإن لم تكن ـ على ما ذكرنا سابقاً ـ جزءاً من جوهري الثقافة، لأنها مما تفرزه خصوصيات البقعة الجغرافية وطباع أهلها عبر قرون، ولا ترجع في ولادتها غالباً إلى المنظومة الفكرية، إلا أنها لا بد أن تُضبط بالمفردات الجوهرية، فالذي يُعزى من اختلاف لبعض الأمم في هذه الأمور الشكلية هو في الجوهر جوهري وليس شكلياً، فيدور الفن واللباس والطعام والشراب مدار ما تراه المنظومة الفكرية، وهذه رهن المنهج المعتمد في الوصول إليها وتحقيقها، والعقل إذ نريد تمكينه في هذه السلسلة وإشرافه عليها نجده في ذاك المنهج التعليمي الذي أوصينا به في عقلنتنا للعلوم.

هنا لعلنا نستدرك على ما تقدم منا في الباب الثاني وأعدنا التذكير به للتو؛ من أن عملية تثقيف الجماعة ـ جذرياً أو قشرياً ـ لا تكون إلا بمحاكاة الجماعة من خارج، تماماً كما كانت عملية التثقيف القشري للفرد. والاستدراك في أن عملية تعليم وتعلم الجماعة لنا أن نعتبرها باعتمادها ثلاثي المعرفة والمنطق والفلسفة الإلهية الجزء الأساسي من منهجها التعليمي تثقيفاً جذرياً للجماعة، فالجماعة باعتبارها كتلة واحدة تتثقف بهذا المنهج من داخلها، ونكون بذلك قد أدخلنا على ما تقدم تعديلاً مهماً، وهو أن محاكاة الجماعة على هذا قد تكون من داخل وليست دائماً من خارج، وذلك لا يكون إلا في تبني المنهج التعليمي الذي أوصينا به. على أن هذا التعديل لا يعني نفي ما اعتبرناه سابقاً تثقيفاً جذرياً للجماعة حيث كان بالمحاكاة من خارج، إلا أنه هناك بلحاظ البيئة العاقلة المتبناة لدى الجماعة، والتي تقوم على أساسها عملية التثقيف. فالبيئة العاقلة لا بد في الحد الأدنى من أن تكون قائمة على كليات المنظومة الفكرية التي أنتجها العقل، لتغذِّي بها آحاد المجتمع وإن لم تعتمد الثلاثي المذكور في عملية التعليم والتعلم. فالتعليم والتعلم إذاً لا يأخذان صبغة التثقيف الداخلي ما لم يعتمدا

ثلاثي المعرفة والمنطق والفلسفة الإلهية أساساً في عملية التعليم، وإن لم يكن ميدان التعليم والتعلم بخلوِّه عن هذا الثلاثي تثقيفاً داخلياً، فبالأولى أن يكون التثقيف في بقية الميادين من خارج، وإن كانت تلك الميادين في بيئة عاقلة.

هذا ومن التعديل الذي وصلنا إليه في المطلوب على مستوى المحتوى نكون قد دخلنا إلى المطلوب في تكوين الثقافة وأسلوب الحياة، فالأنحاء التي أوصلنا إليها العقل البرهاني لعملية التثقيف من خلال فلسفته لقوى الإنسان لا بد من الدمج والتلفيق بينها، أي أن كلامنا هناك كان بحثاً تجريديًّاً، بيَّنا فيه كيف يحصل تثقيف الفرد والجماعة إنطلاقاً من فلسفة العقل البرهاني لمملكة الإنسان، أما الحل الذي نتوخاه في عقلنتنا للثقافة فلا يكون بصرف ما تقدَّم، والذي أضفناه خلال بيان المحتوى المطلوب من تثقيف جذري للجماعة من الداخل هو أهم دمج بين تلك الأنحاء، أي أن الركيزة التي ينبغي الاعتماد عليها في عملية تكوين ثقافة الجماعة وأسلوب حياتها تكمن في تبني ميدان العلم في جميع مراحله ما كررناه عليك مراراً أخي القارئ من ثلاثي، فهو دمج بين نحو التثقيف الجذري للفرد وخصوص تثقيف الجماعة عبر عملية التعليم والتعلم، أو أنه بالأحرى إسقاط لعملية التثقيف الجذري للفرد على عملية تثقيف الجماعة، والخروج من هذا الإسقاط بتثقيف للجماعة من داخلها.

وكيف كان فحيث لم يكن السواد الأعظم من أفراد الكثير من المجتمعات البشرية ممن يرتاد الجامعات ومراكز العلم، بل يكتفي ببضع سنوات تمحو أميَّة القراءة لديه وترفع جهله بها، لم يكن لهذه العملية الأثر الشامل، وإن كانت أبلغ أثراً وأجدى نفعاً، ومتناغمةً مع ما رسمته الحكمة من فسيفساء لقوى مملكة الإنسان، إذ يخضع فيها السلوك للمبادئ العالية التي يستفيض العقل النظري ـ عندما يتبوَّء عرش الرئاسة ـ منها رؤية حقة للكون، مغذِّياً من هذه الرؤية العقل

العملي بما يتعلّق بالأفعال من آراء، كابحاً هذا الأخير جماح الوهم وموجِّهاً بدوره الشهوة والغضب إذ يضبط مخيّلات التخيّل ويدبِّرها. فلما لم يكن أثر التثقيف الجذري الداخلي للجماعة شاملاً كان التلفيق بينه وبين النحو الجذري الآخر من عملية التثقيف الجماعي مما لا مناص لنا منه، فعلينا أن نوجه الخطاب ونحاكي آحاد الجماعة بالمنتج العقلي، ونتوخى ما أمكن التنبيه على هذا المنتج بالبرهان[1]، ومنه إلى المرتبة الأدنى من جدل وخطابة، وبيان أوجه المغالطة فيما يطرح على الجماهير من منظومات فكرية مخالفة لما أملاه العقل وأرسى قواعده، فلا نقتصر على وضع المنظومة الفكرية بين أيدي أفراد الجماعة، وإنما نشيِّد بما نستطيع هذه المنظومة في أذهانهم بالنحوين الإيجابي والسلبي، بالبرهنة عليها وإقناعهم بها من جهة، وبالذب عنها ودفع ما يرد عليها من شبهات من جهة أخرى.

هذا ولن نكون بكل الأحوال في غنى عن أدوات عملية التثقيف، لا بل لن يقوم لتثقيف الجماعة الجذري ـ ولا سيما الخارجي منه ـ قائمة ما لم يعتمدها ولو جزئياً، فكما يُسخِّر أرباب المآرب الشيطانية الإعلام والدراما والرموز والمنابر خدمة للمادة والمحتوى الشيطاني الذي يبثونه في البدن الثقافي لمن يستهدفونه، كذا ينبغي تسخير هذه الوسائل والأدوات التثقيفية خدمة للإنسان بتمكين العقل منهجاً ومُنتجاً، فالعقل على حد تعبير أرباب الحكمة فصل الإنسان المقوِّم والمميِّز له عن سائر ما يشاركه في الحيوانية، فضلاً عما لا يشاركه فيها من موجودات.

هذا وقد ذكرنا في الباب الثاني بياناً وافياً لما يحاكي المتخيِّلة مما اشتمل على مادة حقَّة، على أننا لا ننكر صعوبة هذه المهمة هنا، فهذه الأدوات أقرب إلى الحس والتخييل في محاكاتها الخارجية للإنسان منها إلى العقل، لذا سيكون في قولبة المنتج

---

(١) لا ينبغي لك استهجان هذا الكلام منا، فمن البراهين ما هو في متناول الناس كافة ولا يحتاج إلى عمق البراهين الفلسفية، ولعل تعبيرنا بالتنبيه عنها يرفع استهجانك.

العقلي المجرَّد ـ ولا سيما العقدي منه ـ في صورة تخييلة مهمة شاقَّة وصعبة، تفوق مهمة أولئك الذين يُقولبون المنتج الشهوي والغضبي الماديين في صورة محسوسة تخييلية، فالسنخية ـ إن جاز التعبير ـ هنا تهوِّن خطب المهمة بخلافه هناك.

ويمكننا إيجاز المطلوب ببيان حاصله:

إننا في عقلنة الثقافة بحاجة إلى أمرين:

الأول: المادة الثقافية، والمطلوب فيها بالدرجة الأولى خضوع العملية التعليمية للعقل بتبني علومه فيها على ما بيَّناه، وأما الجماهير التي تعيش خارج ميدان العلم ومحافله من ميادين أخرى فتُغذَّى بالمُنتج الحتمي للعلم إذ يخضع لسلطان العقل، وهو ـ أي المُنتج ـ ثلاثي المنظومة الفكرية.

الثاني: الصورة الثقافية إن جاز التعبير بها عن العملية التثقيفية، والركيزة الأساسية من هذه العملية تكمن في انضباط ميدان العلم بقوانين العقل وخضوعه لميزانه، فبِه نحرز الشق الجذري الداخلي من عملية تثقيف الجماعة. ثم الشق الجذري الخارجي في ترويج ما يفرزه الشق الجذري الداخلي من منظومة فكرية عاقلة، اعتماداً لا مناص لنا منه على وسائل عملية التثقيف وأدواتها.

وهنا ينبغي لنا الإيفاء بما وعدنا به في الباب الأول من محاولة إيجاد الحل لتلك البلدان التي تتعدد فيها أساليب الحياة تعدد الإثنيات الدينية والمذهبية والعرقية الناشئة من اختلاف المنظومات الفكرية المتبناة لدى كل منها، لا بل عزونا هناك التعدد في أساليب الحياة أحياناً إلى اختلاف القراءات ضمن المذهب الواحد فضلاً عن الدين الواحد. وعدم تباين أفراد مجتمعٍ ما في المنظومة الفكرية لا يعني بأية حال نهاية المشكلة، ففي المنظومة الكلية الواحدة كالغيبيَّة في قبال المادية ترى الأديان، وفي هذه ترى المذاهب التي قد يكون التغاير في أسلوب الحياة بينها في بعض الأحيان تغايراً حادَّاً، يصل كما ذكرنا هناك إلى حدِّ فرح بعضهم

وحزن بعضٍ آخر في تقليد يعيشه كلاهما في يوم واحد من أيام السنة، مع اتحادهما في النظرة الغيبية والرؤية الكونية المتمثِّلة في دين واحد. وبعد المذاهب وإن لم يكن هناك منظومات فكرية، إلا أننا قد نجد لتغاير القراءات دور في تعدد أساليب الحياة، وإن لم يكن في الغالب ذا بال.

وعلينا أن نؤكِّد بأن الحل الذي وعدنا به لهكذا بلدان لا ينبغي أن يضمن استمرارية العيش بين أتباع أديانها أو مذاهبها أو أعراقها المتعددة دون التناحر والاقتتال بينها فحسب، بل ينبغي له ضمان النهوض بها لتبني مع تعددها حضارة. على أننا في الحل الذي نتوخاه لهذه الحالة التي نفترض فيها توازناً إلى حدٍّ ما بين الإثنيات الموجودة لن نعطي الأولوية للمنظومة الفكرية الغيبيَّة الإيمانية التي نتبناها كمُنتج للمنهج المعرفي العقلي، فضلاً عن إعطاء الأولوية لمنظومة فكرية أخرى أو للعرق عند من يجعله منظومة فكرية لو كانت الوحدة في جهته والتعدد في جهة الأديان أو المذاهب، ولن نقصي مع التوازن المفروض إثنية من الإثنيات الموجودة، كما لن نلجأ مع هذا التوازن إلى فكرة المزاوجة والتلفيق بين مفردات المنظومة الغيبيَّة الإلهية وتلك المادية الإلحادية، أو بين مفردات الأديان المختلفة، أو بينها وبين مفردات العرق، أو بين بعض ما ينشعب عن هذا وتلك، لنُنتِج من أساليب حياة وثقافات متعددة ـ متباينة في بعض الأحيان بل متناقضة ـ ثقافةً ملفَّقة، نحاول أن نوحِّد بها سلوك جميع أفراد المجتمع المفروض وأسلوب حياتهم.

إننا في الحل الذي لعلك تنبَّهت إليه من خلال ما تقدَّم في هذا الباب نصبو إلى توحيد هذه الإثنيات في رؤية فكرية جامعة في خصوص المنظومتين الأخلاقية والسلوكية، تكون نتاج ما يؤدي إليه العقل البرهاني فيهما، وتُفرض في المناهج التعليمية لدى تلك البلدان، لتأخذ صبغة عملية التثقيف الجذري الداخلي لمجتمعاتها، كما ستكون من الجذري الخارجي لمن كان خارج محافل العلم فيها. أما

منطقة فراغ العقل البرهاني التي يملؤها الوحي فستُترك لكل إثنية بحسب ما تمليه عليها رؤيتها للكون، ومن ثم ستختلف بين إثنية وأخرى منطقة فراغ الوحي التي تملؤها التجربة، فالوحي بين الإثنيات المختلفة ليس على حدٍّ سواء، لا بل إن كان من الإثنيات من يتبنى الرؤية الإلحادية، فالذي يملئ منطقة فراغ العقل البرهاني لديه هو التجربة فقط، إذ لا وحي عند من أنكر الغيب. والمهم أننا نرى في هذه المساحة العقلية من المنظومتين الأخلاقية والسلوكية ما يضمن وحدة الإثنيات في بقعتهم الجغرافية، مع احتفاظ كل إثنية بخصوصياتها خارج هذه المساحة من المنظومتين.

هذا ولعل في نفسك من هذا الطرح شيء، فكيف سيستقيم توحُّد الإثنيات على البرهاني من المنظومتين الأخلاقية والسلوكية مع ترتبهما الحتمي على الرؤية الكونية التي تتوقف أصولها الكلية على البرهان، حتى أننا عزونا كل الرؤية إليه؟، والرؤى الكونية إذا ما تباينت وتناقضت فإن ذلك سينعكس جوّاً من الإقصاء، يظهر جليّاً لدى أتباع بعض الرؤى في المنظومتين، ولا سيما السلوكية منهما، مضافاً إلى ندرة البرهاني من المنظومة السلوكية الذي لن يشكِّل مساحةً واسعةً في حياة الجماعة.

وهنا لا نجد بداً من التسليم بتعقيد المشكلة، إلا أننا فرضنا توازناً بين الإثنيات لا يسمح لغلبة إحداها على الأخرى، لتفرض ما تراه هي من منظومة على بقية الأقليات، ولأن ما لا يُدرك كلُّه لا يُترك كلُّه لجأنا إلى هذا الحل، **فلو** أن الحل الذي طرحناه لاقى قبولاً لدى كافة الإثنيات تحكيماً منهم للعقل الذي يشكِّل قوام إنسانيتهم، ولم يحتكموا للبعد الغرائزي المتمثّل بالتقليد الأعمى للآباء والتشبث بإرثهم دون تمحيص وتحقيق، ولو أنهم لن يتوجسوا خيفةً من حصر الحل فيما طرحنا؛ على أننا نريد إيقاعهم في فخِّ الوصول إلى الرؤية الكونية الغيبيّة الإلهية في

قالب دينٍ ومذهبٍ محدَّد كمُنتج حتمي للمنهج المعرفي العقلي. لولا هذين الأمرين لما وصلنا إلى هذا التنازل عن تفعيل دور العقل في أهم مساحة له من المنظومة الفكرية وهي الرؤية الكونية.

أما ندرة ما يُدرِك ملاكَه العقلُ من المنظومة السلوكية فلن يضر مع الاعتداد بما سيُنتجه من كليات أخلاقية، ولن نكون في كل الأحوال مع حل جذري للمشكلة، إلا أننا سنضمن بهذا الحل تماسك مجتمع الإثنيات إلى حد كبير يؤسس بتفعيله[1] للنهوض به.

هذا ولا ينبغي من فرض التوازن بين الإثنيات توهم قبولنا فرض أي أكثرية ما تراه هي من منظومة فكرية على بقية الأقليات، فلن نقبل بحال لأكثرية تناهض العقل الإنساني في هيكلة منظومتها أن تفرضها على الأقليات حتى لو كانت أكثرية، من هنا لم يكن عدم إعطائنا الأولوية في فرض توازن الإثنيات للمنظومة الفكرية الغيبيَّة الإيمانية التي نتبناها كمُنتج للمنهج المعرفي العقلي، لم يكن تنازلاً مطلقاً عنها حتى مع فرض عدم توازن الإثنيات وكثرة أتباع المنظومة الإلهية، فمع أكثرية أتباع المنظومة الإلهية لا مكان للتنازل أو المساومة على إنسانية الإنسان في المساحة الأهم من منظومته الفكرية علاوةً على المساحتين الأخلاقية والسلوكية، كما لا مكان للتنازل عن جميع هذه الثلاثة في فرض أكثرية مناهضي العقل أتباع المنظومة المادية الإلحادية.

فقه الثقافة

من المناسب في ختام هذا الباب التعرُّض لفقه الثقافة، والذي نعني به فقه المحتوى الثقافي أولاً، وفقه الأدوات والوسائل التثقيفية ثانياً، وهذا في الواقع أحد المشاريع الآيديولوجية التي تُعدُّ امتداداً للرؤية الكونية التي يؤدي إليها العقل

---

(١) سياتي في خاتمة الكتاب التنبيه على المحورين المعتَمَدَين في طريقة تفعيل الحل الذي طرحناه، وهو ذاته يأتي هنا حذو النعل بالنعل.

البرهاني. ولعلك في المحتوى لا تجد الأمر شائكاً في المنظومة الإسلامية مثلاً، بعد أن كان لله في كل واقعة حكم، وتصدَّى لبيانه من أُوكل إليه الأمر من نبي أو ولي كما ترى الرؤية الغيبيَّة الإلهية للكون، متوسِّطاً هذا النبي أو الولي بين الباري تعالى شأنه وبين خلقه لإيصال وحيه إليهم، ولاستنباطه تصدَّى المعنيّ به من فقهاء المسلمين إذا ما غاب النبي أو الولي لأسباب ليس هنا محل بحثها، فالرؤية الآيديولوجية في علاقة الإنسان بالله وبالطبيعة وبأخيه الإنسان مكتملة في المنظومة الإسلامية لا تحتاج إلى جهدٍ مضني.

هذا ولكن الأمر ليس بهذه البساطة، إذ المحتوى الثقافي لا يقتصر على المشاريع السلوكية من ثلاثي المنظومة الفكرية، فالرؤيتان العقدية والأخلاقية لا تقلَّان عنها أهمية إن لم تفوقانها، لذا فالحاجة إلى الحكماء توازي الحاجة إلى الفقهاء في تأصيل هاتين الرؤيتين أولاً، ودفع ما قد يرد عليهما من شبهات المدارس الفكرية الأخرى ثانياً. من هنا لم تكن الحكمة والفلسفة الإلهية فضلاً عن مقدمتيها المعرفة والمنطق علوماً ثانويةً في المحافل الدينية، خصوصاً لدى أتباع الرؤية الغيبيَّة الإلهية الخاضعة لإشراف العقل البرهاني وحكومته.

ثم ـ مضافاً إلى ذلك ـ للبحث أهله في دائرة ما ينبغي أن يتصدى الفقيه له من فتوى في تقويم الحالة الاجتماعية، فلو أن الخمول بات ثقافة وأسلوب حياة لمجتمع غنيٍّ بالأراضي الزراعية مثلاً، يعتمد أفراده في معاشهم على ما تختزنه بقعتهم الجغرافية من خيرات أخرى لا تتطلب منهم جهداً، إلا أن هذه الحالة تؤثر على إزدهار بلدهم ونموِّه، الذي سينعكس شيئاً فشيئاً على كيانهم واقتصادهم، فضلاً عن عدم رفع هذه الحالة من الخمول فقر آلاف أبناءه وبطالة آلاف آخرين، مضافاً إلى ما تُخلِّفه من تداعيات بيئية سلبية. إلى غيرها من آثار لعل المتخصصين في الاجتماع والاقتصاد والزراعة والبيئة يسردون عشرات الأمور الأخرى لو أن

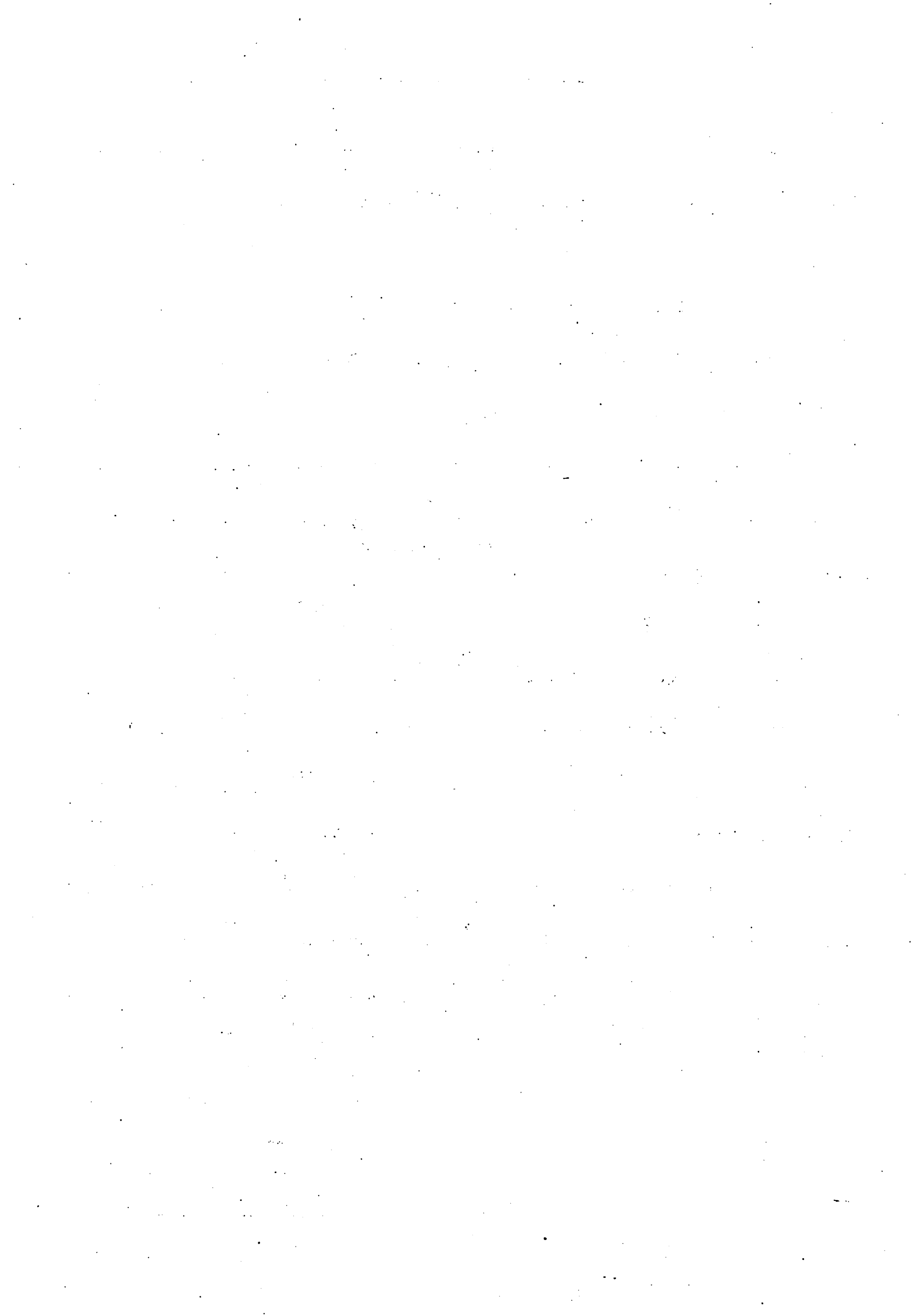
هذه الحالة استشرت في أسلوب حياة مجتمع ما، وباتت جزءاً أساسياً منه. فهل للفقيه أن يأخذ موقفاً منها تصويباً للمسار الاجتماعي كواقعة من جملة الوقائع التي لله فيها حكم؟

أما فقه الوسائل فهو ما ربما ينقدح في الذهن إذ يتم الحديث عن فقه الثقافة كمصداق للفقه المضاف الذي ألمحنا إليه في عقلنتنا للعلوم[1]، فلا شك لدينا بوجود مئات الأسئلة التي تدور في فلك وسائل العملية التثقيفية ينبغي للفقيه أن يفتي أتباع منظومته الفكرية فيها، خذ مثلاً عمل المرأة في بعض هذه الوسائل والحدود الواجب التقيّد بها لو جاز لها الخوض فيها، فإن هذه المسألة قد ينشعب عنها عشرات الأسئلة التي لا بد من بيانها كجزء أساسي من المشروع الآيديولوجي الثقافي لهذه الرؤية، إلى غيرها الكثير من المسائل الأخرى التي تزداد يوماً بعد يوم مع إزدياد الوسائل التثقيفية وتعدد الأساليب المتَّبعة فيها. ولعلنا سنشهد شيئاً من هذا في تلك الأوساط العلمية الدينية التي ذكرنا في "عقلنة العلوم" انخراطها فيما بات يُعرف اليوم فيها بالفقه المضاف.

على أننا نرى في فقه المحتوى الثقافي أهمية تفوق ما في هذا من أهمية، لأنه ليس تقنيناً لعملية التثقيف فحسب، بل هو في حدِّ ذاته معنيٌّ بما يُراد له أن يكون ثقافة وأسلوب حياة، ففي مسألة الزراعة التي سقناها مثالاً هناك نجد الدول التي تطمح لتَصَدُّر المشهد الحضاري العالمي تُدرجها في جملة قضايا أمنها القومي، أي أنها ترى فيها خطاً أحمر لا يمكن التهاون فيه، وهذا مثال من أمثلة كثيرة دخيلة في تحديد المعالم الحضارية للأمم.

---

(١) راجع كتابنا «عقلنة العلوم» / ص١٠٥.





خاتمة

في ضرورة الحاكم «الحكيم» لنجاح المشروع الثقافي العقلي الإلهي



إن ما تقدَّم من حلٍّ للمشكلة الثقافية قد لا يعدو كونه كتاباً يملئ حيّزاً صغيراً من رفوف المكتبات، فربما كان هناك من يأنس به ممن يقرأه، ويرى فيه ـ كما نعتقد ـ حلاً لهذه المشكلة المصيرية في حياة الشعوب والأمم. ولعل آخر حيث لا يرى له أثراً سوى إعتلاء الرفوف يحكم عليه بعدم الفاعلية وكونه لا يتخطى دائرة النظرية، فهو في نظر هذا الأخير لن يكون كما ادعينا في المقدمة حلاً لا يقف عند حدود التنظير. وبين هذا وذاك قد يقف ثالث موقف الحائر فيه، فهو من جهة لم يقتصر على تحليل مفهوم الثقافة وقرع أجراس خطر إهمالها، بل تصدَّى للحل مستّخرِجاً إياه من رحم الحكمة، ولكنه من جهة أخرى عديم الأثر في الخارج، مما يؤشّر إلى عدم فاعليّته وانحصاره في دائرة التنظير كما رأى الثاني.

والذي ينبغي لنا قوله في رفع حيرة هذا الأخير، والدفاع عن أطروحتنا هذه أمام الثاني هو: إن ما ادعيناه في مقدمتها من حلٍّ وصفناه بأنه «لا يقف عند حدود التنظير»، فسَّرناه هناك بالحل الذي يكون عملانياً قابلاً للتطبيق، فقابلية التطبيق هي الملاك في فاعلية الحل وفي كونه يتخطى حدود النظرية، وإن لم يُكتب له التطبيق في الخارج. الأمر الذي يُعزى فيما نحن فيه إلى عدم تصدِّي الجهات التنفيذية المعنيَّة بإجراء هكذا مشاريع لتنفيذه، والتي تتوقف هي الأخرى في تصدِّيها له على تصويب الجهات التشريعية للمشروع وتقنينه. فقبل أن ترى رسالتنا هذه النور لا نجد في النفس حرجاً من التصريح بعدم جدوائية ما وصلنا

إليه من حلٍّ للمشكلة الثقافية ما لم يكن هناك من يتبناه ممن كان مبسوط اليد. وهذا لا يضر في نجاعة حلِّنا للمشكلة، فالأمر ذاته يأتي فيما أوصينا به في عقلنتنا للعلوم من حلٍّ للمشكلة العلمية خصوصاً في المحافل الأكاديمية، التي ما لم تُصوَّب لدى الجهات المعنيَّة بميدان العلم لن يُكتب لها التطبيق، ليأتي الكلام إذ ذاك في آثارها وثمراتها. ولعل الوقت هنا قد حان للدخول فيما أردناه من هذه الخاتمة، فكل من ميدان العلم وميدان الثقافة لا شك أنه يدخل في عِداد أولويَّات الدول، ولا سيما تلك التي تحترم نفسها وتطمح للوصول برعاياها إلى ذروة الحضارة الإنسانية، ولأجل ذلك لا يقف أمر كلا الأطروحتين في العلوم والثقافة عند أعتاب المجالس التشريعية لدى الدول، بل ينبغي أن يكون بقرار يُناسب أهمية المشروع ويتناغم مع أولويته، وهكذا قرار لا يكون إلا من رأس الهرم فيها، أو من عيَّنه رأس الهرم فيما يسمونه اليوم بمجلس الأمن القومي، فلم نكتب هذه الدراسة ولا سابقتها في "عقلنة العلوم" لتوضع على رفوف المكتبات، وإنما لتُأخَذ مرجعاً كلياً تُبنى على أساسه العمليتان التعليمية والتثقيفية.

هذا ولما كان المشروع الثقافي الذي طرحناه مُنتجاً عقلياً في مادته وصورته بالمعنى الذي بات جليّاً، فلن يكون محلَّ قبول النافذين في بعض الأمم، وهي تلك التي انصاعت لمن ناهض العقل من متفلسفين في هيكلة دولها وبناءها على أساس ما أفرزه هؤلاء من منظومات فكرية، فإذا كان اتخاذ العقل مرشداً وهادياً يستفزُّ أعداء العقل، فكيف بنا ونحن نطرح العقل منهجاً للمعرفة وقانوناً لها، ونوصي بما أنتجه هذا القانون من منظومة فكرية، وصولاً إلى المشروع الثقافي الذي بين يدينا؟، من هنا كنا أمام أمرين:

الأول: لن يكون في أرباب تلك الدول أمل قبول هذا المشروع بعد أن كان نسخاً لما قامت عليه من ركائز، وثورةً على ما يدير عجلة الحياة فيها من أفكار،

وإنما الخطاب فيه موجَّهٌ لأهله، فمن كان من أرباب الأمم عاقلاً فالخطاب له والوصية به إليه، على أن ما طرحناه لا يخلو من فائدة حتى لمن كان خصماً له وللعقل الذي يقف خلفه.

الثاني: لن يكون هذا المشروع في مأمن أعداء العقل فضلاً عن عدم قبولهم به، فالفائدة التي قد يرونها فيه تكمن في تنبُّهِهم وإلتفاتهم إلى مكامن الضعف في النفس البشرية، التي تتيح لهم هامش القضاء على إنسانية الإنسان وسحقها، لذا فمن غير المناسب أن يتصدَّى له من لم يكن من مناصري العقل وأتباعه، وليس ذلك فحسب، بل لا بد أن يكون مسانخاً له إن جازت السنخية هنا للتعبير، فلا نريد القول: إن أولئك المناهضين للعقل الذين سيقفون في وجه المشروع ويُسيؤون الاستفادة منه لا ينبغي لهم التصدِّي لتنفيذه فحسب، بل لا ينبغي حتى لمن كان من مناصريه ـ أتباع المنظومة الفكرية التي يؤدي العقل إليها ـ أن يتصدَّى للإجراء ما لم يكن من المنظِّرين والمعتقدين بجدوائيته، والعارفين بحدوده وضوابطه، إن في المحتوى والمضمون أم في الوسائل والأدوات.

وعليه فلا مبالغة في القول: إن اللازم في من هو أهل لأن يتصدَّى للمشروع الثقافي العقلي الإلهي أن يكون حكيماً على المستويين النظري والعملي، قادراً على اتخاذ الموقف إزاء ما يعترض المشروع من وقائع لله في كلٍّ منها حكم.

ولما كان هذا الكلام لا يقل تنظيراً عن المشروع نفسه ما لم يكن المتصدِّي مبسوط اليد يستطيع إخضاع الميدان لإرادته، كان اللازم لمن اشتمل على هذه الخصوصية ـ الحكمة ـ أن يكون في رأس الهرم، ولا سيما إذا لم نُغفل ما تكررت الإشارة إليه من أهمية المشروع وخطورته، الذي يجب لأجلها أن يتربع عرش قضايا الأمن القومي للأمم والشعوب.

وخلاصة القول: إننا ولكي نضمن فاعلية الحل الذي طرحناه على مستوى أمةٍ

بأسرها، من حقنا بيان الظروف التي ينبغي العمل على تطبيقه ضمنها، ومن أهمها خصائص المشرف على عملية التطبيق ومميزاته، فإن لم يُذعن المتصدِّي بأصل المشكلة وضرورة إيجاد حلٍّ لها، ولم يكن عالماً بخباياه وبضوابط أدواته ووسائله، ثم لم يمتلك القرار على تبنِّيه، ولم يكن مسلَّطاً عليه مبسوط اليد فيه، فلن يُكتب للحل التطبيق، فكيف بالله عليك للمشرف على هكذا مشروع يُنتظر منه النهوض بأمةٍ وبناء حضارتها أن لا يتحسس خطر المشكلة الثقافية وأهميتها؟، ثم كيف لا يكون خبيراً بالحل الذي نظَّرنا له وبيَّناه؟، أم كيف يكون مسلوب الإرادة والسلطة لا يستطيع أخذ القرار فيه وتوجيه وسائل التثقيف بما يخدم المشروع؟، فلا أخال أن عاقلاً لا يرى مائزاً بين حاكم جاهل سفيه ظالم، يجد في ترويج البدع والخرافات على المستوى النظري، والفساد والرذيلة على المستوى العملي دواماً لسلطانه، وآخر حكيم فقيه عادل يجد في ترسيخ الحق ونشر الفضائل قواماً لمسؤوليته. نعم ربما أمكن تطبيق الحل في غير هذا الفرض ـ فرض النهوض بأمةٍ بأسرها وبناء حضارتها ـ بنحو جزئي يتناسب والجهة التي تتبنَّاه، لكن أثره مع ذلك لن يكون واضحاً بعد أن كانت الجهة جزءاً من مجتمعها الذي لم يتبنَّ المشروع.

إن الضامن لتطبيق وصفة الطبيب هو شعور المريض بالخطر، وثقته بالطبيب وما أملاه عليه من علاج، مضافاً إلى تسلُّطه على نفسه وجسده، أما الضامن هنا فهو شعور الحاكم بخطر المشكلة الثقافية على شعبه، وإدراكه للحل وإذعانه به، وأخيراً تسلُّطه على القوى التي تدير مجتمعه والوسائل التي تعتمدها.

هي إذاً أمور ثلاثة لا بد للمتصدِّي منها، «**الشعور بخطر المشكلة الثقافية وأهميتها، والدراية بالحل وحدوده وضوابطه، وبسط اليد**»، وهذه الثلاثة تقتضي أن يكون المتصدِّي حكيماً حاكماً. فشعور النخبة بالخطر واعتقادهم بما طرحناه من حلٍّ ـ مع ما لهما من أهمية ـ لا يكفيان، إذ لا يختلف هكذا واقع عن حال

المريض الذي يئنُّ ألماً وعلاج الطبيب معلوم لديه، إلا أنه غير قادر على تطبيق العلاج، إما لعدم توفر الأدوية أو لعجزه عن مباشرة العلاج.

ولعل بيان عملية التطبيق للمشروع الثقافي يزيد مبتغانا من هذه الخاتمة وضوحاً، فنحن أمام محورين أساسيين في التطبيق:

الأول: هو القانون المنتزع من ثلاثي المنظومة الفكرية التي يُراد صيرورتها ثقافة وأسلوب حياة، والتي من رحمها يخرج المشروع الثقافي نفسه بكل تفاصيله التي باتت جليَّة من خلال آخر أبواب هذه الرسالة، كجزء من المشاريع الآيديولوجية التي تحكم الجماعة.

الثاني: هو القدرة، ونعني بها القوى الموكول إليها الإشراف على مدى تحقق هذه المنظومة بين آحاد الجماعة ومدى إلتزامهم بالعملية التثقيفية. فلكي تصبح المنظومة أسلوب حياة، وتكون العملية التثقيفية منضبطة، لا يكفي الترويج للأولى عبر وسائل الثقافة وإقرار الثانية وتركها، وإنما المطلوب بعد الفراغ عن تبنِّي أصل المشروع وإقراره في مادته وصورته، تشريع القوانين المتعلِّقة بهما، التي يأخذ أثر التخلف عنها طابع المؤاخذة والعقوبة.

ويمكننا القول: إن القانون قوة للجماعة من داخل إذ يتحوَّل إلى ثقافة، والقدرة قوة من خارج تساعد القانون في عملية التحوُّل، وهذه القدرة لا تتأتى إلا ممن كان مبسوط اليد، وبمعزل عن تمامية تلك النظرية التي طرحها ابن نبي سابقاً من كون اللباس يُسهِمُ في تكوين شخصية مرتديه ويضفي على صاحبه روحه، نجد في كلام له آخر حولها ما يشهد على ضرورة القدرة المتأتية من الحاكم في تحويل المفردة إلى ثقافة، فـ«ليس من شك في أن مصطفى كمال حينما فرض القبعة لباساً وطنياً للشعب، إنما أراد بذلك تغيير نفس لا تغيير ملبس، إذ إن الملبس يحكم

تصرفات الإنسان إلى حد بعيد»[1]، فالصبغة القانونية للمفردة الثقافية لا شك تساعد على رسوخها في المجتمع.

بهذا أصل بحمد الله تعالى ومنّه إلى ختام ما أردت إيجازه في هذه الرسالة، فكانت هذه الكلمات في مدينة قم المقدسة في الواحد والعشرين من شهر جمادى الأول لسنة ١٤٣٦ للهجرة النبوية على مهاجرها وآله آلاف الثناء والتحية. على أن إيجاز مطالبها كان نزولاً عند رغبة شيخي الأستاذ في جعلها مقرَّراً درسيَّاً للمرحلة الأولى مما نحن بصدد تأسيسه من مشروع علمي متمثِّلٍ بكلية الحكمة العقلية، فتركت لأجل ذلك مجالاً في الكثير من المواضع لما يمكن أن يُضاف عليها من شواهد وأفكار تصلح للطرح أثناء تدريسها. ولعل خوض تجربة التدريس فيها وفي أختها "عقلنة العلوم" سيقدح بعض الأفكار، ويكشف الستار عن بعض الأخطاء فجلَّ من لا يُخطأ، لتكونان في طبعات لاحقة إن شاء الله أكثر تنقيحاً، آمِلاً من الله عزَّ شأنه بهما خدمة متواضعة لطلاب العلم والحقيقة الرساليين تبقيانِي بعد حلول الأجل.

ولا ينبغي أن أغفل هنا عن تقديم جزيل الشكر والامتنان لإخواني الأعزاء في هيئة سيد الشهداء عليه السلام؛ المشروع الثقافي الإلهي الصغير في بلدتي العزيزة الفوعة، فرَّج الله عن أهلها ووقاهم شر قذائف التكفيريين التي لم ينقطع خطرها عنهم قرابة العامين. إنه المشروع الذي استطاع أن يُظهر في مجتمعه بعض السنن الاجتماعية الإلهية، ويحقن بيئته بها، مع محدودية الإمكانات والمساحة التي ينشط فيها.

هذا وإذ تزامن الفراغ من عقلنتنا للعلوم مع أيام السبط الشهيد عليه السلام، وسبقه اقتران الانتهاء من تقرير "دستور الحكماء" شرحاً للمقالة الأولى من برهان

---

(١) «شروط النهضة» لمالك بن نبي / ص٩٩.

الشفاء بمولد بقية الله الباقية ﷻ، فإن هذه الرسالة تنتهي ونحن في أيام سيدة نساء العالمين، الشهيدة المظلومة فاطمة الزهراء عليها السلام، فأسأل الله العلي القدير أن يُعجِّل بحقِّها في فرج من يأخذ بثأرها وثأر ولدها السبط الشهيد عليه السلام، وأن يحسن عاقبتي ويتقبَّل هذه الكلمات مني، ويحشرني مع محمدٍ وآل محمدٍ عليهم السلام، والحمد لله أولاً وآخراً.



مصادر الكتاب

١ـ القرآن الكريم.

٢ـ «شروط النهضة» لمالك بن نبي.

٣ـ «الإسلام والغرب الأمريكي بين حتمية الصدام وإمكانية الحوار / نظرية في دوافع الصدام واحتمالات المستقبل» لمحمد إبراهيم مبروك.

٤ـ «صدام الحضارات» لصمويل هنتنجتون.

٥ـ «عقلنة العلوم» لعمار حسين اليوسف.

٦ـ «الميزان في تفسير القرآن» للعلّامة السيد محمد حسين الطباطبائي.

٧ـ «معجم اللغة العربيّة المعاصرة» للدكتور أحمد مختار عمر.

٨ـ «المعجم الفلسفي» للدكتور جميل صليبا.

٩ـ «الصحاح» لإسماعيل بن حمّاد الجوهري.

١٠ـ «العين» للخليل بن أحمد الفراهيدي.

١١ـ «معجم الأثنولوجيا والأنتربولوجيا» تحت إشراف بيار بونت وميشال إيزار / ترجمة وإشراف مصباح الصَّمد.

١٢ـ «مشكلة الثقافة» لمالك بن نبي.

١٣ـ «الثقافة والحضارة / مقاربة بين الفكرين الغربي والإسلامي» للأستاذ فؤاد السعيد والدكتور فوزي خليل.

١٤ـ «كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال» للمتقي الهندي.

١٥ـ «دستور الحكماء في شرح برهان الشفاء» للدكتور أيمن المصري.

١٦ـ «كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس» لإسماعيل بن محمد العجلوني.

١٧ـ «الموسوعة الفلسفية» إشراف م. روزنتال و ب. يودين / ترجمة سمير كرم.

١٨ـ «أصول المعرفة والمنهج العقلي» للدكتور أيمن المصري.

١٩ـ «نهاية التاريخ وخاتم البشر» لفرانسيس فوكوياما.

٢٠ـ «الإسلام والغرب» لأيان ليسر وجراهام فوللر.

٢١ـ «الإسلام الأصولي في وسائل الإعلام الغربي من وجهة نظر أمريكية» لإدوارد سعيد وبرنارد لويس.

٢٢ـ «الشفاء» للشيخ الرئيس ابن سينا.

٢٣ـ «علل الشرائع» للشيخ الصدوق.

٢٤ـ «الإجرام الإعلامي» لعبد الحليم محمود.

٢٥ـ «فن الشعر» لأرسطو / ترجمة الدكتور إبراهيم حماده.

٢٦ـ «حكمة الغرب» لبرتراند راسل / ترجمة فؤاد زكريا.

فهرس الموضوعات

مقدِّمة.. ٥

تمهيد.. ١٧

الباب الأوَّل: في مفهوم الثقافة.. ٢٣

الفصل الأوَّل: في تحليل مفهوم الثقافة.. ٢٥

المحدِّد الأول.. ٣٦

المحدِّد الثاني.. ٣٧

المحدِّد الثالث.. ٣٨

الثقافة.. ٤١

التثقيف أو عملية تكوّن الثقافة.. ٤٧

المفردات أو المحتوى.. ٤٧

نماذج سلبية وأخرى إيجابية للثقافة.. ٥٣

الفصل الثاني: فيما له صلة من مفردات.. ٦٥

المحور الأول.. ٦٨

الهوية.. ٦٨

الحضارة.. ٧٢

المحور الثاني.. ٧٨

المحتوى والمفردات.. ٧٨

الأمر الأول.. ٧٨
الأمر الثاني.. ٨٢
المكوّنات.. ٨٦
العرف.. ٨٨
التقاليد.. ٩٠
الطقوس.. ٩٢
التراث.. ٩٤
المحور الثالث.. ٩٥
وكيف كان فالعولمة سبب للنزاع في مجالين:........................ ٩٩
المحور الرابع.. ١٠٦
الباب الثاني: في تكوين الثقافة.. ١٠٩
الفصل الأوَّل: في قوى الإنسان وتشريح عملية التثقيف.................. ١١٣
فلسفة الإنسان.. ١١٥
الفصل الثاني: في قوى المجتمع ووسائل عملية التثقيف................. ١٣٥
فلسفة المجتمع.. ١٣٧
أولاً: الإعلام.. ١٤٥
ثانياً: الدراما.. ١٤٩
ثالثاً: صناعة الرموز.. ١٥٦
رابعاً: المنابر.. ١٦٠
خامساً: الكتاب.. ١٦٤
الباب الثالث: في عقلنة الثقافة.. ١٦٩
فقه الثقافة.. ١٧٩

خاتمة: في ضرورة الحاكم «الحكيم» لنجاح المشروع الثقافي العقلي الإلهي.......... ١٨٣
مصادر الكتاب.. ١٩٣
فهرس الموضوعات.. ١٩٥